HERMENEUTICA SIMBOLISMULUI RELIGIOS

Studii şi eseuri

Nicu Gavriluță

II 361.667

Editura Fundației AXIS

CUPRINS

Cuvânt înainte 7

I. HERMENEUTICA. ORIGINI, DEFINIRE
ŞI OBIECTE ALE CERCETĂRII 9
Marca raţională şi marca iraţională a gândirii 9
Ce a fost şi ce (mai) este hermeneutica? 14

II. IPOSTAZE ISTORICO-CULTURALE
ALE HERMENEUTICII 23
Alegorie şi prohibiţie a interpretării 23
Cenzura hermeneutică şi demonizarea alterităţii 28
Hermeneutica între hieroglifă, scriptură
şi refuzul interpretării 32

III. SIMBOLISMUL RELIGIOS 37
Ce este simbolul ? 37
Simbolismul sfintei crucii 54
Simbolistica sacră a sexualităţii 64

IV. ELIADE ŞI CULIANU 73
Eliade şi mitul supraomului 73
(In)confortabilul Culianu 79
Trebuie arşi Eliade şi Cioran? 84
Preşedintele Bush nu l-a citit pe Mircea Eliade 87

V. FIGURI ALE EXOTISMULUI RELIGIOS 91
Yoga şi creştinismul. Actualitatea unui prozelitism ratat 91
Yoga, infracţionalitatea şi asteroidul apocaliptic 95
Yoga bivolariană şi sindromul Cocuţa 99
Secta Aum în România ? 103
Ochiul lui Shiva trezit la Iaşi 107

BCU "CAROL I" UNIVERSITY LIBRARY

VI. SĂRBĂTORI ŞI MIRACOLE CREŞTINE 111
Sfântul Gheorghe şi sărbătoarea cărţii 111
Călugăriţele elastice din Vinerea Patimilor 114
Apariţiile Fecioarei Maria la Recea şi Seuca 117
„Îngroparea Crăciunului" şi necreştineasca dăruire 120
Sacralitatea celor Douăsprezece Zile 124

VII. IPOSTAZE ALE (DE)SACRALIZĂRII 128
Uscarea la faţă a României 128
Sex, moarte şi violenţă 131
Manipularea numelui, între magic şi snobism 135
Faraonul din Oradea 139
Drama unui ieşean decorporat 142

VIII. MISTERE, FANTASME ŞI STEREOTIPURI 147
Evreii, între „teroarea istoriei" şi jocul fantasmelor 147
Imagologia maestrului Oişteanu 151
Întâlnire nocturnă cu francmasoneria 163
Ozenoterapia – o afacere kaghebistă ? 166
Dans, magie şi fotbal brazilian 169

IX. ALTERITATEA, IUBIREA
ŞI TOLERANŢA RELIGIOASĂ 173
Despre tolerarea şi acceptarea celuilalt 173
Toleranţa – revista Colegiului Naţional din Iaşi 182
Nikita, androginul şi iubirea 186
Interioarele Ionelei Mihuleac 198

Addenda 203
"Ereditatea socio-culturală a poporului român este, în profunzimea ei, una europeană" (interviu publicat în revista *Tomis*, nr. 3, 2002)

Cuvânt înainte

Studiile şi eseurile din acest volum sunt diferite prin amploare şi tematică. Unele au în atenţie originile hermeneuticii şi versiunile pe care aceasta le-a cunoscut în timp. Altele urmăresc cu predilecţie simbolul cu definiţiile, structura şi funcţiile sale. O parte a textelor sunt consacrate unor personalităţi ca Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu, iar altele ilustrează chipurile inedite pe care practicile exotice, orientale, le-au cunoscut în România, imediat după 1989. Am selectat şi paginile despre sărbătoare, miracole şi stereotipuri sociale, toate de regăsit în cuprinsul tranziţiei româneşti. În felul acesta, prezentul volum se vrea o continuare a celui publicat în 2001 la editura Dacia din Cluj Napoca (*Imaginarul social al tranziţiei româneşti. Simboluri, fantasme, reprezentări*). Nu am lăsat deoparte nici scrierile despre alteritate şi toleranţă. Anumite pagini au fost special scrise, la solicitarea profesorilor Mihaela şi Sandu Frunză de la Facultatea de Filosofie a Universităţii "Babeş-Bolyai" din Cluj Napoca, pentru *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, o excelentă revistă de specialitate apărută în format electronic (http://hiphi.ubbcluj.ro). Le mulţumesc pentru prietenia şi toleranţa cu care m-au onorat.

Îmi place să cred că există cel puţin un motiv comun al tuturor textelor selectate în această carte: *simbolismul religios*. Explicit sau nu, acesta este nedemocratic, dar cuprinzător distribuit în întregul volum. Recunoaşterea lui obligă la interpretare şi înţelegere. Este ceea ce mi-am propus aici, folosindu-mă de hermeneutică ca "artă a interpretării". Descoperirea unui sens (de cele mai multe ori

religios), dincolo de aparenta absenţă a oricărui sens, este nu numai un inegalabil deliciu spiritual, dar, mai ales, o formă de terapie a maladiilor mentale şi sociale care parazitează din plin începutul noului mileniu.

Toate textele selectate aici au cunoscut deja o primă versiune publicistică. Le-am preluat, ordonat tematic, revăzut şi actualizat. Într-o primă fază, ele au apărut în următoarele publicaţii: primele trei secţiuni au aparţinut cursului meu de hermeneutică; "Eliade şi mitul supraomului" a apărut în revista *Timpul*, nr. 1, 2000; "(In)confortabilul Culianu" a fost publicat în *Monitorul de duminică*, 25-31 martie 2000; "Trebuie arşi Eliade şi Cioran?", "Preşedintele Bush nu l-a citit pe Mircea Eliade" şi secţiunile V, VI, VII şi VIII au făcut obiectul rubricii mele permanente din *Monitorul*, în perioada 18 aprilie – 27 decembrie 2002. "Imagologia maestrului Oişteanu" a putut fi citită pentru prima dată în *Observator cultural*, nr. 107, 2002; "Despre tolerarea şi acceptarea celuilalt" a cunoscut o versiune în engleză ("On tolerance and Acceptance of the Other") în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, nr. 3, 2002; "*Toleranţa* – revista Colegiului Naţional din Iaşi" a văzut lumina tiparului în *24 de Ore*; "Nikita, androginul şi iubirea" poate fi regăsit în *Timpul*, nr. 2, 2001, iar "Interioarele Ionelei Mihuleac" mai pot fi încă "contemplate" în *ART'IS*, nr. 11, 2001. În sfârşit, interviul din *Tomis*, nr. 3, 2002, este reprodus integral, dar cu menţionarea în notele de subsol a unor date actuale.

Iaşi, 23 august 2003 *Autorul*

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

I. HERMENEUTICA. ORIGINI, DEFINIRE ŞI OBIECTE ALE CERCETĂRII

Marca raţională şi marca iraţională a gândirii

Dincolo de orice altceva, actul gândirii defineşte într-un mod esenţial fiinţa umană. El este propriu condiţiei umane dintotdeauna. A fi om înseamnă, în primul rând, a exersa gândirea. *Cogito*-ul, alături de Sacru, Iubire, Frică, Simbol, leagă între ele fiinţele umane de ieri, astăzi şi de mâine.

Cercetând ipostazele gândirii umane, Umberto Eco remarca coexistenţa a două dimensiuni: una *raţională* şi o alta *iraţională*. Altfel spus, există două cadre, mărci sau tipologii cognitive: una care privilegiază raţiunea şi o alta care pune în joc reversul acesteia, iraţionalitatea.

1. Raţionalitatea gândirii umane

Încercând să surprindă specificul raţionalităţii, hermeneutul italian propune ca notă distinctă *cauzalitatea*. A gândi raţional înseamnă, printre altele, a gândi cauzal. Mai exact, gândirea ar parcurge drumul clasic de la cauză la efect. De exemplu, încercarea de a explica căderea unui stilou din mână obligă pe oricine să invoce legea gravitaţiei. Aceasta este *cauza*, iar căderea propriu-zisă a obiectului *efectul*. Alteori, cauzele sunt nu de natură fizică, ci socială. Ele nu sunt întotdeauna clare, evidente şi tocmai de aceea este nevoie de interpretarea şi înţelegerea lor. De exemplu, apariţia frecventă pe posturile

de televiziune a unui lider politic nu este, în mod obligatoriu, semnul unui bune prestanţe şi popularităţi a acesteia. Dimpotrivă, mediatizarea excesivă poate fi interpretată (şi) ca o încercare (disperată) de a-l reabilita în topul popularităţii. Un alt exemplu: difuzarea pe canalele televiziunii şi popularizarea permanentă a unor "vedete" ale muzicii noi nu este automat un certificat de recunoaştere a calităţii "muzicii" practicate de acestea. Faptul s-ar putea explica mai curând invocându-se cauze ascunse: masivele finanţări practicate de unii manageri muzicali cu scopul "implementării" acestei muzici în capul miilor de tineri pentru a le stoarce minţile şi, mai ales, banii. În joc ar fi, cu alte cuvinte, şi o formă specială de manipulare. În sfârşit prezentăm un ultim exemplu de gândire cauzală aplicată universului teologic. A-l gândi pe Dumnezeu înseamnă a invoca o cauză ultimă, dincolo de care nimic nu mai este cu putinţă. Dumnezeu este, prin urmare, *cauza cauzelor*, punctul maxim spre care tinde şi gândirea umană.

Or, ce constată Umberto Eco? Faptul că o asemenea marcă a gândirii anunţă în permanenţă o singură direcţie de mişcare: de la A spre B. O lege a gândirii raţionale ar putea suna aşa în formula lui Eco: *dacă o mişcare are loc de la A la B, nici o forţă din lume nu o va face să se petreacă invers !* Ea se produce în intervalul cauză-efect, încadrându-se unui timp linear, univoc. În situaţia omului, de exemplu, viaţa lui se explică urmărindu-se intervalul clasic dintre *naştere* (A) şi *moarte* (B). Absolut nimic din această lume nu o va face să se petreacă invers (aşa cum spera în confesiunile senectuţii Eugen Ionesco). Timpul biologic al omului se consumă univoc, de la naştere spre moarte. În creştinism, evoluţia acestuia urmează aceeaşi schemă a liniarităţii. Timpul începe cu *creaţia lumii* şi se sfârşeşte cu *eschatologia*.

Un asemenea tip de gândire este universal. Prin urmare, el se întemeiază pe anumite principii. Logica clasică, aristotelică, le stabileşte ca fiind în număr de trei. Primul este *principiul identităţii.* Conform acestuia, un lucru este identic cu el însuşi şi cu nimic altceva (A=A). Cel de-al doilea este *principiul noncontradicţiei.* El susţine că este imposibil ca ceva să fie A şi non-A, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport. Este ori A, ori non-A. În sfârşit, *principiul terţului exclus* postulează imposibilitatea celei de-a treia căi: A este ori adevărat (prima cale), ori fals (cea de-a doua). *Tertum non datur.*

* * *

U. Eco afirmă pe bună dreptate că acest vechi model grecesc al gândirii raţionale a făcut o spectaculoasă carieră în timp şi istorie. A fost preluat, printre alţii, de juriştii latini sub forma *contractului social.* Acesta se întemeia pe ideea de *normă juridică.* Ea se identifica pe plan social – doar în ceea ce priveşte funcţionalitatea ei – cu limita sau graniţa. Orice comunitate (*civitas*) presupune limita, graniţa, hotarul. Încălcarea ilegală a acestora atrage după sine sancţiuni şi pedepse. Timpul social se desfăşoară şi el univoc, ireversibil. Marchează definitiv unicitatea tuturor evenimentelor. Ceea ce a fost o singură dată săvârşit, făptuit, nu mai poate fi pus acum în discuţie. Aici Umberto Eco aminteşte de celebrul exemplu dat de Sfântul Thomas din Aquino: "*utrum Deus possit virginem reparare*"? Poate, evident, producând un miracol. Însă bunul Dumnezeu nu recurge la o asemenea soluţie pentru că ea ar fi împotriva naturii sale. Dacă Zeul şi-ar încălca propriile legi, atunci principiile gândirii raţionale, copleşitoare prin ubicuitatea şi importanţa lor, ar fi anulate. Or, Dumnezeu nu voieşte aşa ceva, remarcă scolastul din Aquino.

Această marcă a gândirii întemeiată pe raţionalitate continuă şi în secolul XXI să domine ştiinţele exacte: matematica şi fizica, chimia şi informatica etc. Nici majoritatea disciplinelor socio-umane nu se situează în afara modelului consacrat de *ratio*. Este vorba, printre altele, de filosofie şi teologie, sociologie şi psihologie, antropologie şi etnologie etc. Evident, există şi excepţii, dar toate acestea nu fac decât să întărească regula.

2. Iraţionalitatea gândiri umane

Cea de-a doua marcă a gândirii este cea de tip iraţional. Conform lui U. Eco, ea s-ar origina tot în vechea Grecie. Numai că aduce în atenţie o altă faţă, mai puţin mediatizată, a culturii greceşti. Este vorva de cea sacră şi, cu precădere, mitologică[1].

La fel de grec ca filosoful Aristotel era şi zeul Hermes sau iniţiatul Misterelor din Eleusis. Ultimul, fiind discipolul zeiţei Demeter, opera cu forţe şi realităţi care ies din sfera gândirii obişnuite, adică raţionale. Asemenea zeului Hermes, el se folosea destul de puţin de categoriile logice sau de normele juridice. Motivul preferat al gândirii şi practicii pare a fi fost *apeiron*-ul (*infinitul*). Or, remarcă acelaşi U. Eco, ceea ce este infinit nu mai are *modus*, adică scapă normelor, legilor şi evaluărilor cantitative.

Apeiron-ul grec va face cu putinţă ideea metamorfozei. Transformarea radicală, şocantă, provocatoare este reprezentată chiar de zeul Hermes. Din părinte al tuturor artelor, el

[1] O carte clasică, special consacrată temei, este cea a lui E. R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, traducere de Catrinel Pleşu, prefaţă de Petru Creţia, Editura Meridiane, Bucureşti, 1983. Ea a fost de curând republicată sub titlul original (*Grecii şi iraţionalul*) în colecţia "Plural M" a Editurii Polirom.

se transformă surprinzător în patronul hoților. Este *în același timp* și protector al frumosului, dar și căpetenia supremă a hoților. Ideea aceasta anulează principiul noncontradicției, solicitând de acum încolo gândirea simbolică și irațională.

Zeul grec Hermes, asemenea multor divinități orientale, stă sub semnul a ceea ce Nicolaus Cusanus numea a fi *coincidentia oppositorum*, identitatea contrariilor. Este simultan zeu arcadian, falic și eolian. În prima sa calitate, Hermes este un zeu *psihopomp* (călăuzitor al sufletelor în ținuturile lumii de dincolo). În această ipostază, divinitatea greacă este reprezentată ca stăpân al drumurilor încrucișate (simbol al întretăierii vieții cu moartea și unde indecizia și dramatismul bântuiesc conștiințele nefericite), dar și al locurilor întunecate. Ca zeu falic, Hermes este înțeles ca patron al fertilității. În mitologia greacă, el apare ca pereche erotică a Afroditei, asigurând parcursul tuturor ciclurilor vieții. În sfârșit, avem ipostaza eoliană a zeului Hermes. După Martin Heidegger, de aceasta din urmă se leagă direct și apariția hermeneuticii.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ce a fost şi ce (mai) este hermeneutica?

Ca divinitate eoliană, Hermes nu era altul decât crainicul zeilor. Prin mijlocirea lui, Zeus *se exprima pe sine direct, nemijlocit, în calitate de zeu.* Exprimarea era, prin urmare, desăvârşită, perfectă. Tocmai această exprimare-de-sine a în-sinelui divin se desemna la vechii greci prin termenul de *hermeneia*[1]. Esenţial este faptul că o asemenea mişcare era directă, nemijlocită. Pornea din *interiorul* zeului spre *exteriorul* lumii. De la cuvântul originar *hermeneia* s-ar fi ajuns – conform interpretării lui Heidegger – la hermeneutică. *Observăm aşadar faptul că hermeneutica nu însemna iniţial arta interpretării.* A *interpreta* presupune un al treilea – *inter-* – care se situează între Zeu şi muritori pentru a explica înţelesul unui mesaj. Or, în cazul lui Hermes cel de-al treilea nu există. Relaţia este directă, vie, nemijlocită.

Pentru a înţelege şi mai bine sensul originar al hermeneuticii putem utiliza analogia creştină. Aici, locul lui Hermes este luat de Iisus Hristos. Acesta din urmă este numit în creştinism Cuvântul lui Dumnezeu. Prin mijlocirea lui Iisus, Dumnezeu-Tatăl se exprima pe sine ca Dumnezeu (Iisus era şi natură divină) direct, nemijlocit. La fel, primii apostoli (cu excepţia lui Paul) şi mulţimea credincioşilor l-au cunoscut pe Iisus direct, fără vreun mijlocitor. Logos-ul divin se revărsa fără nici un intermediar asupra lor. Se producea, în termenii noştri, o *hermeneia* sau un *act hermeneutic.* Abia după

[1] În mitologia şi filosofia greacă, *hermeneia* reprezenta acele realităţi care se spuneau pe ele însele în mod direct, nemijlocit. De exemplu, *stihiile*, primordiile (apa, aerul, focul etc.); timpul ca *aeon* (Logos-ul); *fiinţa-ca-fiinţă* (în textele lui Aristotel) şi altele.

Înălțarea la Cer a Mântuitorului, relația cu divinitatea devine pentru creștini una indirectă, mijlocită. Ca mijlocitori apar Cartea Sfântă, Preotul, Biserica. De acum încolo și până la cea de-a doua venire (*parousia*), sensul mesajelor și textelor sacre trebuie preluat, înțeles și explicat. Altfel spus, el trebuie interpretat.

În concluzie, atât pentru vechii greci, cât și pentru creștinii dintotdeauna, Hermes și Iisus nu erau simpli mesageri ai cuvintelor sacre, ci chiar Cuvântul divin, Logos-ul. În cazul lui Iisus avem de-a face cu Logos-ul întrupat, devenit om.

Ideea de Logos divin apare și în alte culturi. Dacă în textele lui Platon îl vom întâlni adesea pe Hermes sub numele de *Theuth*, în cultura egipteană vom regăsi un termen analog, *Thot*. El numea Cuvântul, Logos-ul zeului Ra. Nu întâmplător templele zeului Hermes[1] aveau drept soclu *cubul*, simbol al lucrului perfect, al cuvântului desăvârșit.

* * *

Specialistul grec al *hermeneii*[2] era *hermeneus*-ul. În termeni actuali, acesta era un interpret, un traducător. Transpunea

---

[1] De la zeul grec Hermes provine și *hermetismul*. El nu trebuie confundat cu hermeneutica. Hermetismul reprezintă un curent spiritual apărut în secolul al II-lea î.e.n. și întemeiat pe *Corpus Hermeticum* a lui Hermes Trismegistul. Redactarea lucrării a avut loc în Alexandria elenizată. Neoplatonicianul Iamblicos vorbește de existența a 36.525 de texte hermetice. în 1463, *Corpus Hermeticum* este tradus de Marcilio Ficino. Atunci, el cuprindea doar 14 texte.

În secolul XX, textele hermetice vor fi traduse în engleză și comentate de W. Scott în *Hermetica*. Între 1944-1954, părintele André-Jean Festugière și prof. A.D. Nock vor publica *Corpusul Hermeticum* într-o ediție definitivă, însoțită de un elaborat aparat critic și de o înaltă ținută academică.

[2] Așa cum am arătat, *hermeneia* numea relevanța-de-sine a în-sinelui divin, modul în care un Zeu se spune pe sine, direct, nemijlocit. Micarea are loc din interiorul ființei zeului spre exteriorul lumii. Dimpotrivă, *interpretatio* are

expresiile ambigue, confuze, irelevante, într-un limbaj comun al timpului. Actul traducerii şi adaptării se practica în cadrul aceleaşi culturi pentru grupuri umane diferite, dar şi între două sau mai multe culturi. "Hermeneutica din toate timpurile a avut ca sarcină o asemenea transpunere a unor înţelesuri dintr-o lume în alta, dintr-o epocă în alta"[1].

Conceptul latin de *hermeneutică* "nu este decât o transliterare a substantivului grec *hermeneutiké*, care apare pentru prima dată în *Dialogurile* lui Platon"[2]. În *Omul politic*, de exemplu, hermeneutica era înţeleasă drept o artă specială care avea ca obiect interpretarea voinţei divine. "Materia sa primă" era conţinutul unui enunţ, rostit – de exemplu – de un oracol. "Hermeneutul revelează un sens, descifrează un mesaj, fără a putea să se pronunţe asupra valorii sale de adevăr"[3]. Or, pentru vechii greci, pronunţarea interpretului asupra valorii de adevăr a unui mesaj divin nici nu se punea. Raţiunea şi spiritul critic nu aveau ce căuta aici. Esenţială era *credinţa* în autenticitatea acelui mesaj. Fiind cu adevărat divin, el era *implicit* şi adevărat. Mai departe, pentru ca acest mesaj să ajungă într-o formă inteligibilă la urechile muritorilor

---

un sens invers: din exteriorul unei pagini de carte, a unui discurs sau a unei liturghii, spre interior, adică spre sensul obscur, ocultat. Mai mult, *interpretatio* funcţiona pe baza celui de-al treilea. Acesta este mijlocitorul, interpretul. Relaţia este, prin urmare, mediată, mijlocită, indirectă.

Această relaţie aparte a omului cu primordiile sau cu divinitatea însăşi – întemeiată pe *hermeneia* – poate fi regăsită începând cu Philon din Alexandria (*Despre viaţa contemplativă*) şi continuând cu Maxim din Tyr (*Philosophoumena*), Plotin şi Proculus (comentarii la *Republica* lui Platon), Sfântul Grigorie din Nyssa (comentarii la *Cântarea Cântărilor*), Sfântul Maxim Mărturisitorul (*Ambigua*), Dionisie Areopagitul (*Ierarhia cerească*), gândirea şi tehnicile spirituale isihaste (Sfântul Grigorie Palamas).

[1] Nicolae Râmbu, *Prelegeri de hermeneutică*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1998, p. 7.

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibidem.*

interesați, era, într-adevăr, nevoie de o *bună interpretare* dată de mijlocitor, de acel *hermeneus*. În cazul Oracolului de la Delphi, de exemplu, conta enorm interpretarea oferită de Pithia, dar și de preoții templului. Ei mijloceau între voința tainică a zeului și mintea limitată a muritorilor.

Cu privire la istoria termenului *hermeneutica*, mai amintesc aici și o altă ipoteză explicativă, una conform căreia "hermeneutica apare în titlul părții a doua a *Organon*-ului lui Aristotel – *Peri hermeneias* – pe care Boethius o echivalează în latină cu: *De interpretatione*"[1]. În aceste înțelesuri vechi, clasice – prezente în scrierile lui Platon și Aristotel – actul hermeneutic avea ca obiect câteva mari "personaje" de ordin metafizic: Viața și Moartea, Iubirea și Tăcerea, Sacrul și Simbolul, Ființa și Alteritatea etc. Deși familiare, trăite și pătimite de cei mai mulți dintre noi, aceste "personaje" continuă totuși să ne rămână – într-o bună măsură – străine și enigmatice. "Marele merit al hermeneuticii este de a face din ceva străin ceva familiar: adică nu îl dizolvă în critică, nu îl reproduce doar, ci îl explicitează *în propriul orizont* (s.n. – N.G.), dându-i o valoare nouă"[2]. Pentru a înțelege, de exemplu, ceva din misterul tăcerii omenești sau divine, ar trebui s-o interpretăm pe aceasta *din propria sa natură*. Altfel spus, ar trebui să lăsăm tăcerea să vorbească. Preluând, de pildă, marca lingvistică n-am pricepe mare lucru. De ce? Pentru că tăcerea nu-i nici semn, nici pauză între semne, ci o veritabilă realitate metafizică.

* * *

Modernitatea a preluat la rându-i hermeneutica, dar a resemnificat-o substanțial. În limbajul comun, ea a ajuns să

[1] Aurel Codoban, *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2001, p. 77.
[2] *Ibidem*, p. 79.

numească, oarecum difuz şi irelevant, "arta interpretării". Obiectul predilect al acesteia ar fi textul. Or, lucrurile stau cu totul altfel, arată Nicolae Râmbu. În opinia profesorului ieşean, hermeneutica este "teoria generală a interpretării, sau reflecţia teoretică asupra activităţii de interpretare a textelor"[1].

În istoria hermeneuticii apar mai multe curente sau orientări. Unele păstrează sensul de "teorie generală a interpretării" sau de "reflecţie teoretică" asupra interpretării, altele nu. Schleiermacher şi discipolii săi, de exemplu, înţelegeau hermeneutica drept *arta regulilor clare de interpretare şi înţelegere a textelor*. Era un fel de metodă riguroasă, unde accentul cădea pe "normativ şi tehnic". Scopul hermeneuticii în varianta lui Schleiermacher era acela de a diminua până la dispariţie arbitrariul şi subiectivitatea din exerciţiul interpretării. (Astăzi, într-o anumită măsură, o terapie gen Schleiermacher este mai mult decât necesară.) Înţeleasă astfel, hermeneutica venea cumva în prelungirea logicii din antichitate. Ea urma să dezavueze consecinţele mentalităţii sofiste, conform căreia "totul este permis" în planul gândirii, apoi în cel al practicii sociale. "Ca şi logica, ce instituie reguli clare gândirii, hermeneutica încearcă să ofere reguli ferme interpretării corecte"[2].

Ştefan Afloroaei nu se arată a fi reţinut de acest sens dat hermeneuticii. Prin urmare, el îşi intitulează o secţiune din excelenta sa carte *Cum este posibilă filosofia în estul Europei* într-un mod mai mult decât sugestiv: "A interpreta nu înseamnă a exersa o metodă"[3]. Hermeneutica nu este, în opinia autorului ieşean, "un procedeu general, asemenea celor

[1] Nicolae Râmbu, *op. cit.*, p. 3.

[2] *Ibidem.*

[3] Ştefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iaşi, 1997, pp. 207-209.

algebrice, sau o tehnică neutră şi indiferentă a gândirii. În nici un caz ea nu poate fi situată alături de metoda semiotică sau de cea structuralistă"[1].

Este adevărat, observă cu fineţe Ştefan Afloroaei, că Dilthey scria despre hermeneutică ca despre o metodă, dar o înţelegea cu totul diferit, ca "o cale absolut neconvenţională a gândirii"[2]. Aceasta nu se delimitează în funcţie de domeniile cunoaşterii sau practicii sociale. Nu îndeplineşte canoanele metodelor clasice, cum ar fi cea istorică, sociologică sau structuralistă. Hermeneutica se referă la "condiţiile după care noi interpretăm un enunţ sau un fapt, indiferent din ce domeniu face parte acestea"[3].

O altă orientare importantă din istoria hermeneuticii mizează enorm pe înţelegerea acesteia ca "o reflecţie filosofică, mai precis fenomenologică, asupra fenomenului interpretării, fenomen ce nu se limitează doar la nivelul particular al textelor, ci constituie o dimensiune existenţială a universului istoric în genere"[4]. Această orientare este specifică unei părţi din gândirea secolului XX. Ea nu convinge însă pe toţi exegeţii. Având ca obiect datele prealabile şi supoziţiile gândirii noastre, hermeneutica se apropie mult de filosofie. De fapt, ştim din *Adevăr şi metodă* a lui Gadamer că orice filosofie conţine în sine o doză de hermeneutică. Prin urmare, înclin să-i dau dreptate lui Ştefan Afloroaei care vedea în formulări de genul "o filosofie hermeneutică a timpului nostru", "hermeneutică filosofică" sau "filosofie hermeneutică" etc. pure enunţuri pleonastice. Oricum, apropierea

[1] Ştefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, ed.cit. , p. 207.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*
[4] Nicolae Râmbu, *op. cit.*, p. 3.

hermeneuticii de filosofie se justifică grație interesului comun pentru interpretare. Obiectul predilect al acesteia ar fi limbajul. Un limbaj care să nu fie susceptibil de mai multe interpretări. Un mesaj aparent clar, obișnuit, cheamă de multe ori un sens obscur, ascuns, misterios. Prin urmare, "teoria interpretării ia forma teoriei generale a limbajului"[1].

Evident, nu numai limbajul este obiect de studiu al hermeneuticii. Domeniul ei contemporan este suficient de larg, uneori chiar difuz, întinzându-se "de la oracole (și ceea ce fac țigăncile – ghicitul în cărți, în cafea etc. – e interpretare!), până la traducerea poetică ori interpretarea juridică"[2]. În acest mod, hermeneutica atinge esențial anumite zone ale mentalităților și practicilor sociale contemporane.

Obiect al hermeneuticii contemporane sunt și valorile. Hermeneutica nu explică, ci, mai curând, solicită *trăire, empatie*, apoi *interpretare* și, în cele din urmă, *înțelegere*. Or, valorile "nu pot fi *explicate*, ci doar *trăite, interpretate, înțelese*"[3]. Hermeneutica valorilor se impune astăzi, la început de secol XXI, grație, printre altele, întâlnirii a două sau mai multe culturi diferite.

Fenomenul acesta a fost sesizat cu mult timp în urmă de Mircea Eliade[4], apoi analizat în detaliu de autori ca Francis Fukuyama și Samuel Huntington.

Ultimul dintre aceștia consacră temei o carte devenită între timp celebră[1]. Una din tezele sale importante este aceea

---

[1] *Ibidem*, p. 4.

[2] Aurel Codoban, *op. cit.*, p. 78.

[3] Nicolae Râmbu, *op. cit.*, p. 8.

[4] Despre importanța hermeneuticii în întâlnirea viitoare dintre culturi diferite, vezi și Nicu Gavriluță, *Imaginarul social al tranziției românești. Simboluri, fantasme, reprezentări*, prefață de Liviu Antonesei, Editura Dacia,

că, după perioada Războiului Rece, "cele mai importante distincții între popoare nu sunt ideologice, politice sau economice, ci culturale"[2]. Nu mai există Cortina de Fier care să despartă "blocul comunist" de cel "capitalist". Au apărut în schimb 7-8 mari civilizații în lumea contemporană, fiecare cu valorile și mentalitățile proprii. Este vorba, în interpretarea lui Huntington, de civilizația occidentală și de cea latino-americană, africană și islamică, chineză și hindusă, ortodoxă, buddhistă etc.

Pe măsură ce aceste culturi și civilizații își impun puterea economică, ele provoacă prin constrângeri și jocuri politice și, mai ales, prin alte valori culturale și religioase decât cele clasic-occidentale. Interesantă și profund adevărată este teza lui Huntington conform căreia rivalitățile politice dintre marile puteri au fost înlocuite în bună parte de "ciocnirea civilizațiilor". Alianțele mondiale se fac ținându-se seama în mod esențial de înrudirile culturale și, în primul rând, de cele religioase[3].

Valorile religioase au dobândit recent o priză socială și politică greu de anticipat în anii '60 ai secolului trecut. Or, cel mai bun specialist în a descifra valorile și simbolurile religioase ale unor culturi îndepărtate și diferite – dar prezente astăzi masiv în istoria occidentală – este hermeneutul. Visul

---

Cluj Napoca, 2001, în special secțiunea "Hermeneutica și speranțele viitorului", pp. 102-104.

[1] Referința este la cartea lui Samuel Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, traducere în limba română de Radu Carp, prefață de Iulia Motoc, Editura Antet, București, 1998.

[2] *Ibidem*, p. 29.

[3] Pentru exemplificare, vezi motivul conflictului iugoslav, reluat din lucrarea lui Huntington și comentat în cartea mea, *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*, cuvânt înainte de Ștefan Afloroaei, Editura Polirom, Iași, 1998, pp. 39-40.

lui Mircea Eliade era de a participa istoricii religiilor şi hermeneuţii la marile întâlniri politice şi culturale ale noului mileniu. Nu s-a întâmplat aproape nimic din toate acestea, iar urmările le trăim astăzi din plin cu toţii. Cumplitul atac terorist din America (11 septembrie 2001) este – din punct de vedere *cultural* şi *religios* – şi urmarea acestei întâlniri *ratate* dintre civilizaţia americană şi cea islamică. În concluzie, importanţa socială şi politică a hermeneuticii în viitorul nu prea îndepărtat este cu adevărat esenţială.

Pentru a putea înţelege pe deplin este necesară, înainte de toate, o scurtă incursiune printre momentele mai importante ale hermeneuticii. O voi realiza în textul următor, menţionând faptul că selecţia ipostazelor istorico-culturale nu îmi aparţine în totalitate. Ea a fost preluată dintr-un exemplar studiu al lui Ştefan Afloroaei, "Despre refuzul interpretării în discursul «postmodern»", publicat în revista *Xenopoliana.*

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. IPOSTAZE ISTORICO-CULTURALE ALE HERMENEUTICII

Alegorie şi prohibiţie a interpretării

Creştinismul timpuriu va prelua substanţial hermeneutica, dar o va face într-o versiune proprie, personală. În locul zeului Hermes apare Iisus, Logos-ul Întrupat. Prin mijlocirea lui, Dumnezeu-Tatăl se exprimă pe sine ca Dumnezeu. Cei ce locuiau, asemenea apostolilor, în preajma cuvântului întrupat îi trăiau prezenţa în mod direct, viu, nemijlocit. "Urmându-se înţelesul revelaţiei, ca prezenţă a Divinităţii în lume sau descoperire de sine a divinului, se va spune că *logos*-ul nu este regăsit decât în măsura în care se face el însuşi prezent. El nu este descoperit, ci se descoperă pe sine, nu este mijlocit, ci se mijloceşte singur pe sine, nu este interpretat, ci se face singur prezent şi înţeles"[1].

Înălţarea la ceruri a lui Iisus a lăsat locul vacant. Sentimentul Marii Absenţe va fi – pentru apostoli şi puţinii creştini ai acelui timp – realmente copleşitor. Ceva anume trebuia în mod obligatoriu să refacă legătura cu sacrul, legătură ruptă o dată cu ridicarea la ceruri a fiului Mariei şi al lui Iosif. Acel ceva a fost – printre altele – şi hermeneutica religioasă. Ea s-a manifestat în anumite medii elevate şi prin *lectura alegorică* a textelor sacre. În *Despre viaţa*

---

[1] Ştefan Afloroaei, "Despre refuzul interpretării în discursul «postmodern»", în *Xenopoliana*, II, 1994, nr. 1-4, p. 29.

contemplativă, Philon din Alexandria se va arăta foarte sensibil la prezenţa discretă, subtilă, dar profund reală, a ceva străin acestei lumi. În acea comunitate originală a discipolilor lui Philon, marea bucurie era aceea de a descoperi, în urma lecturării textului sacru, *altceva* decât ceea ce-i apare evident omului obişnuit.

Ştefan Afloroaei consideră că textul sacru a devenit pentru hermeneuţii lui Philon o *hierofanie*, adică o formă de revelare a lui Dumnezeu însuşi. Prezenţa lui Iisus era surprinsă în chiar necuprinderea ei divină în textul sacru.

Am putea spune că, o dată cu Philon din Alexandria, apare şi înţelesul de *interpretare* dat hermeneuticii. Se impune acum figura celui de-al treilea – cea a textului sacru – ca mijlocitor între misterul divin şi înţelesul omenesc al faptelor. Hermeneutica religioasă întemeiată pe *interpretatio* va face o spectaculoasă carieră în istoria creştinismului. Ea este, într-o bună măsură, prezentă şi astăzi. Esenţa ei o constituie ceea ce Sandu Frunză numea a fi *intenţionalitatea dogmatică*.

Acest rafinat exeget al experienţei religioase şi excelent cunoscător al operei părintelui Stăniloae, definea *intenţionalitatea dogmatică* ca pe ceva ce ţine de funcţionalitatea dogmei în timp şi istorie. Ea s-ar întemeia pe trei parametri: "a) persoana divină ca Arhetip al icoanei (chipului) şi ca sursă originară generatoare a raţiunilor divine ale existenţei; b) situarea comprehensivă a omului în lume şi c) iubirea ca relaţie desăvârşită"[1]. Toate trei fac cu putinţă comuniunea, element esenţial al hermeneuticii creştine de tip anagogic.

[1] Sandu Frunză, *Experienţa religioasă în gândirea lui Dumitru Stăniloae*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2001, p. 174.

O altă ipostază istorico-culturală a hermeneuticii o întâlnim din plin în lumea musulmană. Este vorba înainte de toate de tradiția islamică. Aici, singura divinitate admisă este Allah. (Nu întâmplător, islamul este una dintre cele trei religii monoteiste). Mahomed (Cel Slăvit, Desăvârșit) este Mesagerul lui, mijlocitorul, simbolul viu, trăit.

În islam funcționează într-un alt registru istorico-simbolic modelul hermeneuticii grecești (reprezentat emblematic de Zeul Hermes), dar și cel creștin instituit de o Persoană a Sfintei Treimi, Iisus Hristos. Asemănarea constă în faptul că există Zeul și un alt personaj religios care-i face cu putință prezența vie, *directă*, *nemijlocită*, în lume. În joc ar fi doar o asemănare structurală cu modelul grec și creștin. Imediat apar însă diferențele. Prima dintre ele se referă la faptul că Hermes era doar zeu, Iisus zeu și om deopotrivă, iar Profetul Mohamed avea doar natură umană. În tradiția musulmană există Zeul (Allah), după cum există și *proferarea*, manifestarea lui nemijlocită prin chiar persoana Profetului. "Cine m-a văzut, l-a văzut pe Dumnezeu", va anunța pe un ton suveran Mahomed.

Ștefan Afloroaei observă foarte bine că în islam accentul nu cade pe Mijlocitor și nici pe clasica descoperire de sine a Divinității. Aici, privilegiată este "ocultarea sensului ultim" și unicitatea lui Allah, care "apare adesea ca pură singularitate"[1]. Întâlnim un singur Profet și o singură Revelație. Prin urmare, teologia ortodoxă a Islamului (*Kalam*) "interzice tot ceea ce înseamnă dispută, *analogie, confruntare, comparație*, interpretare sau *întrebare* din partea credinciosului"[2]. Continuă să fie valabilă străvechea spusă

[1] *Ibidem*, p. 31.
[2] *Ibidem*, p. 32.

conform căreia întreg Adevărul este conţinut în *Coran*. Prin urmare, celelalte cărţi, texte şi interpretări sunt fie inutile, repetând ce spune Coranul şi atunci trebuiesc distruse, fie contrazic textul sacru al islamului şi atunci soluţia este aceeaşi: arderea.

Observăm deci că în Islam hermeneutica este departe de a purta cu sine însemnele târzii ale interpretării. Nimic mai străin hermeneuţilor musulmani decât actul interpretării. Totuşi, hermeneutică există şi în lumea musulmană. Ea presupune însă o *hermeneia* cu totul specială. Este vorba de o subtilă empatie cu limba arabă pentru a înţelege idiomul vorbit în vremea Profetului. Araba veche este limba în care Allah şi-a făcut simţită prezenţa. Aici, el s-a revelat. Coranul deţine, prin urmare, întregul adevăr. Tocmai de aceea sunt interzise traducerile, analizele, comparaţiile şi interpretările. Ele generează dispute, schisme, punând în pericol substanţa textului sacru şi unitatea spirituală a islamului.

În cuprinsul Cărţii sacre lucrează însuşi verbul divin în mod direct, nemijlocit: "prin intermediul mozaicului de texte, fraze şi cuvinte, Dumnezeu stinge agitaţia mintală, luând El însuşi aparenţa acestei agitaţii. *Coranul* constituie într-un fel imaginea a tot ceea ce creierul uman poate gândi şi simţi: tocmai prin preluarea acestor posibilităţi Dumnezeu *epuizează neliniştea umană* (s.n. – N.G.) şi infuzează în credincios tăcerea, seninătatea, pacea"[1].

Alchimia acestui tainic proces este deci totală. Răul, aici sub chipul neliniştii, este preluat şi justificat în

[1] Frithjof Schuon, *Să înţelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, traducere de Anca Manolescu, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 59.

economia înaltă a divinului prin chiar identificarea directă a lui Allah cu mentalul musulmanului credincios. Departe de a mai numi simplele interpretări, analogii, dispute şi comparaţii, hermeneutica devine în islam un act sinergic divino-uman, "de participare vie, trăită, la semnele revelaţiei" (Şt. Afloroaei). În rest, totul este nesemnificativ şi prohibit. Raţionamentul celebru al Califului referitor la iminenţa logică a distrugerii bibliotecii din Alexandria – de care am amintit mai sus – este şi astăzi actual. Şi acum Islamul continuă să se singularizeze în rândul monoteismelor, dar şi a altor religii, printr-o simbioză redutabilă între religie, politică, cultură şi viaţa socială. Actul hermeneutic continuă şi el să fie marcat esenţial de acest unic fapt.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cenzura hermeneutică şi demonizarea alterităţii

În viziunea lui Ştefan Afloroaei, tradiţia juridico-religioasă a Imperiului roman de răsărit oferă o surprinzătoare analogie cu hermeneutica islamică. În ambele situaţii *interpretarea este interzisă.* Trimiterea nu mai este de data aceasta la Profet, ci la împăratul Iustinian. Din istorie este ştiut faptul că acest prim împărat bizantin şi ultim dintre cei romani a dat mai multă consistenţă şi vigoare structurilor şi instituţiilor imperiale.

Istoria hermeneuticii reţine însă figura acestui cap încoronat graţie în primul rând celebrului său interdict. Acesta apare publicat în prefaţa la *Constitutio Deo auctore.* Aici, Iustinian se anunţă pe sine a fi singurul reprezentant al puterii divine pe pământ. Funcţiona crezându-se "legea vie" a timpului său şi, prin urmare, *singurul creator şi interpret al ei.* Or, din moment ce singurul interpret al unui fapt simbolic este însuşi creatorul lui, atunci tot ceea ce alţii vor glossa *din afară,* după priceperea sau nepriceperea minţii lor, devine absolut irelevant. Mai mult, sub împăratul Iustinian ei se vor supune, *volens nolens,* interdicţiei instituţionale[1].

[1] Textele insistă repetat asupra acestui fapt cu urmări neprevăzute. La 7 aprilie 529, de exemplu, o comisie formată din 10 juriști distinşi ai Imperiului publică acel *Codex Iustinianus,* iar mai apoi *Digestele* (Pandectele). Ei bine, orice comentare a acestor texte era interzisă chiar şi specialiştilor. Motivaţia apare simplu formulată: "datorită părerilor opuse ale interpreţilor, aproape întregul drept şi-a pierdut – în anii de până atunci – înţelesul". Situaţia aceasta de cenzură hermeneutică se va menţine până târziu, două secole după Iustinian. Cu toate acestea, istoricii au remarcat urmările pozitive ale acestor decizii împărăteşti: "impunerea ordinii într-un vast imperiu, restrângerea unor conduite negative ale supuşilor, extinderea posibilităţilor de comunicare şi diminuarea sensibilă a situaţiilor de tip babilonic" (Ştefan Afloroaei, *Despre refuzul interpretării...,* loc. cit., p. 34).

Temeiul acestei adevărate *cenzuri hermeneutice* era ideea de *supleanță divină*. Împăratul era un "Christos Domini", un "uns al lui Dumnezeu" pe pământ. Acest locotenent al Cerului se numea pe sine *pius*, cel pios. Așa cum bine observa Ștefan Afloroaei, în joc era un discurs al autorității și puterii – inclusiv spirituale – întemeiat pe valori creștine. Dintre acestea, mai mediatizate au fost cele de *honestum* (cuviință) și *humanitas* (grijă pentru aproape); *probum* (cinste) și *benignitas* (milă), dar și *pudicitia* (castitate, pudoare).

Ideea supleanței divine nu este însă apanajul împăratului Iustinian, nici a Imperiului roman de răsărit. Ea poate fi regăsită în multe dintre tradițiile culturale și religioase ale umanității. Prezența ei în creștinism a fost însă exemplar analizată de un istoric francez, reprezentant al *Școlii Analelor*. Este vorba de March Bloch și de celebra sa lucrare *Regii taumaturgi*, astăzi accesibilă și într-o reușită ediție românească.

* * *

Cu timpul, în istoria occidentală, ideea supleanței divine se va eroda semnificativ. Începând cu Carol al X-lea și cu prima parte a secolului XIX, regii par a nu mai fi la înălțimea misiunii lor divine. Sacralitatea regalității pălește, iar virtuțile taumaturgice ale capetelor încoronate încep să dispară.

În locul *alegerii sacre* a regelui sau împăratului începe să se impună tot mai mult *voința-liberă* a celui care face și interpretează istoria. *Critica Rațiunii Pure* a lui Im. Kant este un exemplu edificator în acest sens. În timp, o dată cu modernitatea, *voința-liberă* va fi înlocuită cu *voința-ca-voință*. Ea stă sub semnul acelui celebru "eu vreau să vreau".

Ocultându-se ideea supleanței divine a regelui sau împăratului, camuflându-se profund sacrul în profan, cum ar spune Mircea Eliade, hermeneutica va dobândi noi înfățișări. Vorbirea cu privire la cele ultime ("natură", "substanță", "ființă") ajunge a fi irelevantă pentru foarte multe medii culturale și sociale. O dată cu proliferarea "cunoașterii pozitive și logice a lucrurilor" apare în spațiul modern un refuz consistent a ceea ce este "dincolo de semne", a transcendenței, cu alte cuvinte. Ceea ce se prețuiește și se dorește este acum simpla așezare a lucrurilor într-o ordine normală, firească a lor.

Faptul acesta – deopotrivă simbolic și pozitiv – stă sub remarca mai veche a lui Candillac: *noi, oamenii, nu ieșim niciodată din noi înșine.* Evident că într-un asemenea univers simbolic existența noastră devine cumva autistă. Celălalt, semenul profund diferit mie, continuă să-mi fie la fel de străin: fie îmi conserv indiferența față de el, fie îl țin la distanță, refuzându-l. Unui asemenea om nu-i mai rămâne astăzi – ca și atunci, de altfel – decât exilul sau extincția ultimă, definitivă.

O asemenea marcă a interpretării alterității a stăpânit permanent mentalul social de tip fanariot, dar și pe cel al totalitarismului roșu, scrie Ștefan Afloroaei. În joc era un "discurs al excluziunii, al excluderii oricărui discurs"[1]. Pentru a se menține și pentru a se impune, discursul exclusiv se cerea justificat. În viziunea lui Ștefan Afloroaei, *ideologia* a reprezentat un asemenea tip de încercare. Ea a fost special creată pentru a justifica voința de putere, stăpânire și dominație. Astăzi se știe bine că asemenea orori nu s-au săvârșit direct, frust, fără acoperire. Același autor

[1] Ștefan Afloroaei, *Despre refuzul interpretării...*, loc. cit., p. 36.

observă cu îndreptățire faptul că ele s-au consumat sub masca unor *ideologeme* de genul: "egalitate şi progres", "libertate şi echitate socială", "schimbare radicală" etc.

În aceste situații, hermeneutica a suportat o transformare importantă. "Absența relației cu celălalt sau perceperea ei ca un infern face acum nesemnificativă orice interpretare"[1]. De ce? Pentru că celălalt străluceşte prin absență sau pentru că este pur şi simplu demonizat, ca în unele texte ale lui J.-P. Sartre. La limită, societatea ajunge să-şi exhibe goliciunea, nontemeiul, neființa. Lumea devine o simplă reprezentare a golului originar ("Căci vis al neființei e viața lumii întregi"). Putem vorbi, cred eu, cu suficientă îndreptățire de o formă de moarte a hermeneuticii. Din fericire, ea a fost una temporară, pătimită parcă într-un scenariu al inițierii ca acel *descensus ad inferos* de care scria Eliade. S-a dovedit a fi, în cele din urmă, un preludiu al unei noi renaşteri. Hermeneutica reapare şi după captivitatea totalitară (roşie sau de altă culoare) în ipostaze noi, provocându-ne imaginația şi inteligența.

[1] *Ibidem.*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Hermeneutica între hieroglifă, scriptură şi refuzul interpretării

Alte două ipostaze ale hermeneuticii sunt scriptura şi hieroglifa. Mai exact, scriitura unui text devine uneori scriptură (*ecrypture*). Sensul textului sau al mesajului public nu se mai cere acum a fi dezvăluit, descifrat, înţeles şi interpretat. Dimpotrivă, el ajunge să fie în mod voit ocultat, ascuns "într-o pletoră de efecte şi ornamente de sens"[1]. La limită, scriitura devine criptogramă.

Cred că un asemenea gen de hermeneutică nu este, totuşi, apanajul timpurilor moderne. El poate fi regăsit şi în spiritualitatea veche egipteană, de exemplu. Asupra hermeneuticii implicite din unele texte vechi egiptene s-au pronunţat până acum cercetători celebri, cum ar fi Lacau (1913), Serge Saunerou şi alţii[2]. Despre ce este vorba? Semnele hieroglife prezente în *Textele piramidelor* desemnau la început fiinţe vii (oameni şi animale). Sensul acestei scrieri simbolice era, evident, accesibil doar iniţiaţilor.

Ulterior, fiinţele vi au fost înlocuite cu *echivalente nonfigurative*. Atunci când înlocuirea nu a fost cu putinţă, semnul hieroglif a fost mutilat. În multe reprezentări târzii,

---

[1] Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 140.

[2] Scrierile menţionate în text doar prin anul apariţiei pus între paranteze sunt următoarele: Lacau, *Suppressions et Modifications de signes dans les textes funéraires*, ZAS, 51, 1913, pp. 1-64; Serge Saunerou, "Lumea magicianului egiptean", în volumul *Lumea vrăjitorului*, traducere de Laurenţiu Zoicaş, Editura Symposion, Bucureşti, 1996, pp. 29-71.

leul, taurul, câinele apar tăiaţi în două. Peştii – animale necurate, într-o anume reprezentare – sunt complet eliminaţi. Personajele umane apar şi ele, dar înjumătăţite sau parţial reprezentate: un picior, un cap, câteva braţe.

Oricare dintre noi se poate întreba asupra tâlcului acestui tip special de hermeneutică. Răspunsul este că sensul prim al scriiturii trebuia ocultat, ascuns sub hieroglife. În caz contrar, cunoaşterea lui ar fi permis oricărui operator să-l manipuleze magic, creând puternice efecte malefice. Prin urmare, se mutila semnul hieroglific pentru a se evita acţiunea malefică a unor persoane defuncte. "Mijlocul cel mai la îndemână pentru a îndepărta pericolul consta în a ucide semnul primejdios, mutilându-l"[1].

Această marcă hermeneutică anunţă deseori şi o altă topografie a misterului. După Ştefan Afloroaei, ea s-ar face simţită în scrierile Părinţilor creştini, în cele areopagitice, dar şi în unele texte semnate de Lucian Blaga şi Nicolai Berdiaev. Aici sacrul – presimţit ca un tainic şi înfiorător mister – nu mai este denunţat, analizat, explicat. Dimpotrivă, interpretarea lui se confundă acum cu "ascunderea şi codificarea înţelesului". În concluzie, această grilă hermeneutică va desemna anumite forme simbolice ale Răsăritului şi se va justifica printr-o anume reprezentare a puterilor celeste, dar şi a faptului istoric şi social[2].

* * *

Timpul târziu a adus cu sine şi o altă ipostază a hermeneuticii. Este vorba de refuzul luminist al oricărei interpretări, de sabotarea oricărui reper de identitate. Pre-

[1] Cf. Lacau, *op. cit.*, pp. 1-64.

[2] Pentru amănunte, vezi Ştefan Afloroaei, *Întâmplare şi destin*, Editura Institutul European, Iaşi, 1993, pp. 99 sq.

zenţa acestei inedite (până atunci) interpretări trece oarecum sub tăcere motivul *hermeneiei* şi pe cel al comuniunii directe cu Logos-ul întrupat; hermeneutica musulmană şi cenzura practicată de împăratul Iustinian. Lipsind orice potenţare a misterului, obturând orice urmă a sacrului în lume, se crează premisele unei veritabile secularizări. "Jacques Derrida (*De la Gramatologie*, Paris, Eds. de Minuit, 1967, cap. 2) exprimă, probabil, cel mai bine această tendinţă atunci când spune că distincţii precum exterior/interior, imanent/transcendent, prim/secund şi altele de acest fel îşi pierd acum orice justificare"[1].

Parafrazându-l pe Heidegger, Ştefan Afloroaei este convins că acest refuz (post)modern al interpretării echivalează el însuşi cu o formă de interpretare. Ideea este că nu se poate ieşi nicicum în mod ultim, definitiv din spaţiul interpretării. Este un fel de cerc "vicios". Refuzul interpretării este o altă interpretare, aşa cum răsturnarea unei propoziţii metafizice este tot o propoziţie metafizică (M. Heidegger). Din acest punct de vedere, interpretarea postmodernă îi apare lui Ştefan Afloroaei ca o "formă limitată a interpretării *literale*"[2].

După crepusculul marilor personaje ale hermeneuticii postmoderne ("natură primă", "fiinţă", "Dumnezeu"), interpretului actual nu-i mai rămâne altceva de făcut decât să-şi gospodărească contingenţa. Practica lui esenţială va urmări – de acum încolo – să asigure o minimă ordine în lumea semnelor vieţii. Aparent – cum inspirat a demonstrat Mircea Eliade – ele sunt eliberate de orice urmă a transcendenţei.

---

[1] Ştefan Afloroaei, *op. cit.*, p. 38.
[2] *Ibidem*, p. 40.

De fapt, lucrurile sunt mai subtile decât le-au văzut şi înţeles aceşti maeştri ai negativităţii. Camuflarea sacrului se produce acum în lucruri şi fapte, în acte cotidiene de cea mai pură banalitate. Prin urmare, lumea – inclusiv cea a semnelor – devine "un camuflaj". Ea se cere decriptată cu răbdarea "unui ghicitor în pietre" (M. Eliade). Temeiul ei ultim nu mai este acum evident şi nu mai spune mare lucru hermeneutului profan. Însă *această lume funcţionează întreagă ca un simbol.* Prezenţa ei trimite la cu totul altceva. La o realitate ultimă, de natură sacră. Pentru înţelegerea lumii moderne ca simbol, Eliade a propus sintagma de "hermeneutică a facticităţii". A datelor elementare ale vieţii de zi cu zi, a practicilor sociale cât se poate de domestice. Ele au intrat deja în atenţia hermeneuticii contemporane.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III. SIMBOLISMUL RELIGIOS

Ce este simbolul ?

1. Totul poate fi re-prezentat

Tema simbolului şi a simbolismului social a fost amplu dezbătută în literatura de specialitate filosofică şi antropologică, sociologică şi etnologică etc. Nici până astăzi nu s-a ajuns la un consens în ceea ce priveşte definirea simbolului. Continuă să se practice definiţii eronate, confuzii şi inadecvări. Există însă suficienţi autori care au gândit şi interpretat just pe marginea a ceea ce se cheamă *simbol, simbolism* şi *sistem simbolic.*

Unul dintre aceştia este Gilbert Durand. În mai multe lucrări[1], antropologul francez plasează simbolul în universul său ontologic adecvat. Durand susţine că există două modalităţi clasice prin care un lucru poate ajunge la conştiinţa noastră. Prima este cea a prezenţei *directe,* pe calea senzaţiilor şi percepţiilor. Cea de-a doua modalitate, *indirectă,* se foloseşte de imagini. Neputând fi prezent direct, "în carne şi oase", obiectul este *re-prezentat.* În această situaţie se află marile

[1] Unele dintre cele mai renumite cărţi ale lui Gilbert Durand au cunoscut şi o variantă românească. Este vorba de *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală,* traducere de Marcel Aderca, postfaţă de Cornel Mihai Ionescu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, ediţia a doua, 2000 şi de *Aventurile imaginii. Imaginaţia simbolică. Imaginarul,* traducere din limba franceză de Muguraş Constantinescu şi Anişoara Bobocea, Editura Nemira, Bucureşti, 1999.

simboluri sociale religioase (Crucea, Icoana, Şarpele etc.), dar şi realităţile cosmogonice (apă, aer, pământ). Re-prezentate (sau simbolizate) sunt, de asemenea, amintirile copilăriei şi particolele elementare ale fizicii, timpul, spaţiul, eternitatea, dar şi chipul celui absent din comunitate, lumea de aici, dar şi cea de dincolo. Cel care le face cu putinţă prezenţa subtilă, reală şi eficientă în mintea noastră şi în viaţa unei societăţi este simbolul.

2. Hierofanie şi simbol

Mircea Eliade este cel care a definit simbolul punându-l în relaţie directă cu hierofania[1]. Teza istoricului român al religiilor este aceea că un simbol poate avea cel mult trei tipuri de relaţii cu o hierofanie. Prima dintre ele plasează simbolul în *prelungirea directă* a hierofaniei. Cea de-a doua vede în simbol o formă de *substituţie* a hierofaniei. În sfârşit, cea de-a treia relaţie susţine faptul că simbolul însuşi devine o hierofanie, adică „*revelează* o realitate sacră sau cosmologică pe care nici o altă «manifestare» nu e în măsură s-o reveleze"[2].

Relaţia simbolului cu hierofania poate fi însă interpretată şi dintr-un alt punct de vedere. Nu numai că simbolul prelungeşte, se substituie sau devine o hierofanie, dar înainte de toate ca un obiect să devină simbol are nevoie de o hierofanie. O altă teză a lui Eliade este aceea că hierofania este calea privilegiată a transformării unui obiect în simbol. În

[1] Acest concept din istoria religiilor se traduce liber prin *hieros* (sacru) şi *fanie* (apariţie, manifestare). *Hierofania* ar fi prezenţa sacrului în lume sub mai multe chipuri şi forme, majoritatea camuflate.

[2] Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, cu o prefaţă de Georges Dumezil şi un cuvânt înainte al autorului, traducere de Mariana Noica, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 407.

joc ar fi două tipuri de hierofanizări: a) prin *experiență empirico-rațională* și b) prin intermediul *morfologiei*.

Cu toate acestea, hierofanizarea unui obiect nu este întotdeauna identică cu înțelegerea lui ca simbol. Altfel spus, între hierofanie și simbol există importante diferențe. Una dintre ele se referă la faptul binecunoscut că hierofania provoacă o *discontinuitate* în viața religioasă, o "tăietură" ontologică, "o *ruptură* între sacru și profan și o trecere de la unul la altul, ruptură și trecere care constituie însăși esența vieții religioase..."[1]. Simbolul, în schimb, "realizează solidaritatea permanentă a omului cu sacralitatea (solidarizare evident confuză, în sensul că omul nu o conștientizează decât sporadic)"[2]. De cele mai mult ori o ignoră, trecând-o sub semnul lucrurilor insignifiante sau de la sine înțelese (ca în mediile tradiționale).

3. Definiții ale simbolului

O succintă inventariere a simbolului în patristică și scolastică este prezentată de Petru Bejan în excelenta sa carte *Istoria semnului în patristică și scolastică*[3]. Trimiterea exactă este la simbolismul primelor secole creștine și la scrierile augustiniene; la spațiul cultural creștin de inspirație greco-bizantină; la Clement Alexandrinul și Evagrie Ponticul, Dionisie Areopagitul și Grigorie Palamas.

Voi urmări însă acum câteva dintre definițiile date simbolului. Prima din ordinea stabilită de noi aparține lui Eliade. "Riguros vorbind, termenul de simbol ar trebui rezervat simbolurilor care prelungesc o hierofanie sau constituie

---

[1] *Ibidem*, p. 408.

[2] *Ibidem*.

[3] Petru Bejan, *Istoria semnului în patristică și scolastică*, Editura Fundației AXIS, Iași, 1999, în special pp. 162-173.

ele însele o «revelaţie» inexprimabilă printr-o altă formă magico-religioasă (rit, mit, formă divină etc.)"[1]. Observăm aşadar că Mircea Eliade pune în relaţie directă simbolul – nu neapărat cel religios – cu absolutul sau cu sacrul. Adevăratul simbol trimite *întotdeauna* la o realitate transumană care depăşeşte cu mult timpul şi istoria. Ideea a fost bine surprinsă şi de Emil Cioran într-un articol din publicistica sa, intitulat "Simbol şi mit". Avându-şi rădăcinile "într-o exeprienţă a eternităţii"[2] – scrie Cioran –, simbolul anulează curgerea firească a timpului, clasica lui structurare în cele trei enstaze: trecut, prezent şi viitor.

Într-un alt loc din *Tratat de istoria religiilor*, Eliade reia definiţia simbolului, circumscriind-o unui univers mult mai generos. "În sensul larg al cuvântului însă, *orice* poate fi simbol sau poate juca rol de simbol, de la kratofania cea mai rudimentară (care «simbolizează», într-un fel sau altul, puterea magico-religioasă încorporată într-un obiect oarecare), până la Iisus Cristos care, dintr-un anumit punct de vedere, poate fi considerat un «simbol» al miracolului întrupării divinităţii în om"[3]. La limită, *totul poate fi simbol sau poate juca rolul unui simbol.* În termenii istoriei religiilor, ar trebui totuşi ca acel ceva numit simbol să fie dacă nu o prelungire a hierofaniei, atunci măcar un semn al transcendenţei sau "o formă autonomă a revelaţiei" (Mircea Eliade).

Fiind o formă de revelare a sacrului în lume – alături de mit, cuvânt şi ritual –, simbolul este realitatea cea mai *vie* şi *autentică* existentă în societatea omenească. Nu întâmplător, Emil Cioran scria despre el că "este o expresie a lumii semnificaţiilor... în mod fals numit abstract, uitându-se că eminenţa lui constă în a reprezenta viu şi sintetic o realitate

[1] Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, ed. cit., p. 408.
[2] Emil Cioran, *Singurătate şi destin*, Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 134.
[3] Mircea Eliade, *Tratat...*, ed. cit., p. 408.

sau, ceea ce este mai rar, un sens universal"[1]. Acesta din urmă este mai rar pentru că nu de multe ori interpreții se pun de acord asupra valabilității unice a unui sens simbolic. Fiecare vede *altceva* în simbol. Or, spre deosebire de concept, simbolul suportă cu brio o astfel de pluralitate a sensurilor. Toate coexistă, deși unele sunt contradictorii până la ireconciabilitate. Dincolo de toate acestea, sensul prim, originar al simbolului rezistă întotdeauna timpului. Atunci când este conștientizat, revelat, discutat, el este – implicit – recunoscut ca universal valabil. Ideea aceasta o surprinde foarte bine Eliade în al său *Tratat de istoria religiilor*. Indiferent "de faptul că este sau nu mai este înțeles, el își păstrează consistența chiar atunci când este uitat, dovadă acele simboluri preistorice al căror sens a fost pierdut timp de milenii și apoi «redescoperit»"[2].

4. Semn, alegorie și simbol

Prezența sensului – nu neapărat universal – alături de semnificant și semnificat în structura unui simbol a stat și în atenția lui Gilbert Durand. Într-unul dintre textele sale, Durand scrie despre simbol că este o realitate a cărei semnificat "*nu mai este deloc prezentabil...*"[3]. Evident, într-o asemenea accepțiune, semnificatul nu se mai referă la un obiect, lucru sau personaj, ci la un sens ocultat, mult prea puțin evident. Acel *ceva* absent sau imposibil de perceput diferențiază, în viziunea lui Durand, semnul de simbol. Aparent, semnul poate fi interpretat ca un simbol, dar, de fapt, diferențele sunt uriașe. Simbolul este "*orice semn concret*

[1] Emil Cioran, *op. cit.*, p. 133.
[2] Mircea Eliade, *Tratat...*, ed. cit., p. 410.
[3] Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, ed. cit., p. 16.

(s.n. – N.G.) care evocă, printr-un raport natural, ceva abstract sau imposibil de perceput"[1]. Ceva ce nu aparţine acestei lumi, dar care o cuprinde transfigurându-o.

Semnul, în schimb, este un "subterfugiu de economie" ce trimite la un *semnificat* din ordinea contingentă, pragmatică şi pe deplin profană. Poţi foarte bine folosi cuvântul simplu sau sigla, algoritmul sau ecuaţia pentru a sistematiza o definiţie conceptuală care de altfel s-ar fi dovedit foarte lungă. Câteva exemple sunt acum necesare. Primul este din chimie şi se referă la *cianura de potasiu*. Ea este *semnalată* (de la semn) şi nu simbolizată de un craniu cu două tibii încrucişate. P.S.D.-ul are ca siglă trei trandafiri. Aceasta nu este un simbol politic, ci un semn politic. Ambele exemple uzitează de ceea ce G. Durand numeşte a fi categoria *semnelor arbitrare*.

Există şi *semne alegorice* care trimit la situaţii mai greu dar nu imposibil de reprezentat. Antropologul francez invocă aici două exemple devenite clasice. Este vorba de *Justiţie* şi *Adevăr*. Spre deosebire de cianura de potasiu şi de cele trei flori "politice", ultimele două exemple par mult mai abstracte şi irelevante. Totuşi ele au fost nu de puţine ori semnalate alegoric. În cazul Justiţiei este vorba de un "personaj care pedepseşte sau absolvă şi [vom] avea atunci o *alegorie*, acest personaj va putea fi înconjurat sau se va servi de diferite obiecte: table de legi, sabie, balanţă şi vom avea atunci *emblemă*"[2].

Spre deosebire de semnele arbitrare şi alegorice, simbolul are un semnificat care "*nu mai este deloc prezentabil*"[3]. Acest semnificat eterat până la a nu mai fi perceptibil nu este un lucru sau un obiect şi nici un personaj. Este un *sens*.

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*, p. 15.
[3] *Ibidem*, p. 16.

Prezența sensului sau a sensurilor în jocurile simbolice răstoarnă înțelesul de tip alegoric. Altfel spus, simbolul este inversul alegoriei. Aceasta din urmă pleacă de la o idee abstractă pe care o face inteligibilă social grație unei figuri, unui personaj sau unor embleme. Simbolul, în schimb, este el însuși o figură, un personaj sau o emblemă ce sugerează interpretări și crează sensuri deseori contradictorii. În limbajul lui Gilbert Durand, simbolul se ocupă în special de "locuri absente sau imposibil de perceput". Acestea sunt de multe ori și imposibil de reprezentat concret.

Or, în acest ultim caz, valoarea unui simbol nu mai stă în ceea ce încearcă (și nu reușește) să reprezinte, ci în el însuși. Ideea o dezvoltă în una dintre cărțile sale P. Godet. Evident că un simbol nu poate figura într-un mod exhaustiv și pe deplin convingător transcendența și moartea, lumina și întunericul, haosul și divinitatea. Și atunci ce poate el face? Poate să semnifice aceste realități și, în același timp, să se transfigureze printr-un sens spiritual. Împlinirea jocului simbolic stă așadar în planul religios, uneori chiar magico-religios. "Simbolul este deci o reprezentare care face *să apară* un sens secret, el este epifania unui mister"[1]. Este "cifrul unui mister" (H. Corbin) sau "un infinit în finit" (P. Godet). În formularea lui Peter L. Berger și Thomas Luckmann, simbolul este "ca o matrice a *tuturor* înțelesurilor social obiectivate și subiectiv reale"[2]. Numind simbolul un proces de semnificare, cei doi autori îi surprind paradoxul și misterul prin mențiunea că simbolul "se referă și la alte realități decât cele ale experienței cotidiene"[3]. Unele dintre aceste realități

[1] *Ibidem*, p. 18.

[2] Peter L.Berger, Thomas Luckmann, *Construirea socială a realității. Tratat de sociologia cunoașterii*, traducere și note de Alex. Butucelea, Editura Univers, București, 1999, p. 114.

[3] *Ibidem.*

sunt cuprinse prin sintagma de "situații marginale". În ce sens marginale? În acela că se referă la vise și fantezii, fantasme și depresii, dorințe și refulări etc.

5. Despre structura unui sistem simbolic

Tratând problematica simbolului – inclusiv pe cea socială –, eu mă refer vrând-nevrând la *simbolism*. Acesta nu se identifică cu simbolul propriu-zis. Simbolismul sau sistemul simbolic cuprinde o constelație de hierofanii, kratofanii sau teofanii manifestate indirect, adică *mediate*, "obținute printr-o participare sau integrare într-un sistem magico-religios care e întotdeauna un sistem simbolic, adică un simbolism"[1].

Hermeneuții europeni și americani interesați direct de simbolismul general i-au atribuit acestuia două principale părți, componente: a) *partea vizibilă*, concretă, numită în termeni semiotici *semnificant* și b) *partea invizibilă*, nereprezentabilă, cunoscută în general ca fiind *semnificatul*.

6. Caracteristicile simbolului

Interpretat ca situare împreună a semnificantului și semnificatului, simbolul, indiferent de natura sa (socială, religioasă etc.), se distinge prin existența unor *caracteristici* proprii, specifice.

Întotdeauna un simbol stă sub semnul *eternității*. Mircea Eliade este hermeneutul care a insistat absolut motivat asupra faptului că nu putem înțelege nimic din miracolul unui simbol dacă îl gândim istoricist. Cu alte cuvinte, simbolul nu a apărut într-un anumit moment istoric pentru ca mai apoi să dispară. Asemenea sacrului, erosului, fricii, simbolul este consubstanțial condiției umane. Altfel spus, el este etern. Eternitatea

[1] Mircea Eliade, *Tratat...*, ed. cit., p. 399.

sa mai are însă şi o altă semnificaţie: un simbol este etern şi pentru că se referă la primordii, la stihii care nu cunosc sub nici un chip vârstele timpului (Noapte, Zi, Ape, Cer, Aştri etc.) sau la situaţiile de limită, cu adevărat definitorii pentru condiţia umană. Ne referim la naştere, nuntă, sexualitate, moarte etc.

Totuşi, nu putem contesta faptul că naşterea sau renaşterea unui simbol ţine de un anumit moment istoric. Atunci se poate impune semnificaţia unui simbol, pentru ca mai apoi ea să fie uitată şi redescoperită. De exemplu, *Mântuirea prin simbolismul şi carnagiul Crucii* este direct legată de momentul istoric al răstignirii, agoniei şi morţii lui Iisus. Acestea din urmă prelungesc şi desăvârşesc "ideea înnoirii (*renovatio*) cosmice simbolizate de Arborele Lumii"[1]. Sensul lor este unul sacru şi, prin urmare, *etern.*

Cea de-a doua caracteristică se referă la *cosmicitatea* simbolului. Un simbol poate fi catalogat astfel ca urmare a faptului că îşi trimite semnificaţiile în adâncul de nepătruns al universului invizibil.

Inspirându-se nu de puţine ori din vise, simbolul are drept caracteristică şi *oniricitatea.*

Limbajul în care se poate exprima şi comunica cel mai adecvat sensurile unui simbol este cel de natură *poetică.* Metaforele, figurile de stil, alegoriile sunt frecvent solicitate pentru a comunica ceea ce este de fapt dincolo de orice posibilă comunicare omenească: sensul sacru încorporat într-un simbol.

Un veritabil simbol este cel care-şi păstrează *consistenţa semantică* în timp şi istorie. Această caracteristică se menţine chiar şi în situaţiile în care simbolul este neînţeles, degradat, "asasinat", uitat. Absolut reconfortant este faptul că un

[1] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul,* traducere de Alexandra Cuniţă, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 202.

simbol poate oricând să renască, să revină brusc şi surprinzător în actualitate.

O altă caracteristică a simbolului – la fel de importantă ca toate celelalte – este *simultaneitatea sensurilor dezvăluite.* Un simbol îşi poate exhiba liber, dezinvolt, sensul său prim, originar. (Dacă este recunoscut, acesta devine şi universal.) Însă mai există întotdeauna şi alte sensuri care sunt accesibile doar anumitor categorii sociale. Dacă simbolurile sunt cosmogonice sau magico-religioase, atunci membrii acelor categorii sociale sunt iniţiaţii. Dacă nu, atunci ei fac parte din mulţimea ternă şi mută. De exemplu, poţi interpreta lingamul zeului Shiva drept un simbol al creaţiei şi fecundităţii universale şi atunci faci parte din categoria iniţiaţilor în tantrism, sau poţi "ghici" apartenenţa socială, starea civilă şi cea de spirit a unei femei din *Java* după culorile baticului pe care-l poartă. În acest ultim caz îţi dezvălui afinitatea cu o comunitate javaneză. (Exemplele le-am preluat din două cărţi ale lui Mircea Eliade[1].)

Iată alte două exemple de simultaneitate a sensurilor la nivelul unor simboluri interpretare de Eliade în *Tratat de istorie a religiilor.* Primul se referă la *simbolismul luminii şi al întunericului.* Acest arhaic şi celebru diptic poate fi interpretat diferit, în funcţie de sensurile pe care i le concedem. Astfel, alternanţa luminii cu întunericul poate simboliza: a) Ziua şi Noaptea cosmice; b) Apariţia şi Dispariţia unei forme oarecare; c) Moartea şi Învierea; d) Creaţia şi Disoluţia Universului; e) Manifestatul şi Virtualul.

[1] Primul exemplu poate fi regăsit în mod explicit în cartea de interviuri a lui Eliade cu Claude Henri Rocquet, *Încercarea labirintului*, traducere de Doina Cornea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1990, p. 53. Cel de-al doilea este preluat din articolul lui Eliade, "Veşmânt şi simbol", publicat în *Fragmentarium*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, pp. 106-108.

Cel de-al doilea simbol cu mai multe sensuri prezente simultan este *jadul*. Prin număr, culoare şi dispunere, această piatră putea simboliza: a) solidaritatea omului cu cosmosul; b) solidaritatea cu anotimpurile; c) date de ordin social (starea civilă, apartenenţa la o categorie de vârstă sau profesională, familia, zona de rezidenţă etc.). Invocarea frecventă a unui sens din cele amintite nu le anulează pe celelalte. Ele trec doar pe un plan secund, putând oricând reveni în actualitate.

În sfârşit, simbolul oferă un *limbaj comun* – secret pentru cei străini –, *distinct* şi *subtil* pentru comunicare. Spui foarte multe după felul în care te îmbraci, mergi, dansezi, înoţi, te rogi, gesticulezi etc. Toate acestea traduc hermeneutului din faţa ta condiţia psihică şi socială, educaţia şi cultura, şi nu în ultimul rând sensibilitatea de care dai dovadă. Se încearcă astfel ca prin limbajul comun al simbolului să se anuleze limitele "fragmentului" "care este omul în sânul societăţii şi în mijlocul Cosmosului şi integrarea lui (prin transparenţa identităţii lui adânci şi a stării lui sociale; datorită, de exemplu, solidarităţii lui cu ritmurile cosmice), într-o unitate mai vastă: Societatea Universul"[1].

Această simultaneitate semantică reprezintă, de fapt, fascinaţia şi actualitatea vie a unui simbol. El oricând te poate surprinde cu revenirea la zi a unui sens străvechi, prost înţeles sau chiar uitat. Avea perfectă dreptate H. Corbin atunci când afirma că un simbol "nu este niciodată *explicat* o dată pentru totdeauna, ci mereu se cere descifrat din nou, după cum o partitură muzicală nu este niciodată descifrată o dată pentru totdeauna, ci reclamă întotdeauna o execuţie nouă"[2].

[1] Mircea Eliade, *Tratat...*, ed. cit., p. 411.
[2] Henri Corbin, apud Gilbert Durand, *Aventurile...*, ed. cit., p. 21.

7. Clasificarea simbolului

Toate aceste caracteristici ale simbolului îi conferă acestuia o unitate specifică aflată în diversitate. Prin urmare, simbolul propriu-zis nu există. Fiinţează doar simbolurile. Există mai multe tipuri sau categorii de simboluri, clasificate după diverse criterii. Voi prezenta aici succint doar cinci mari categorii de simboluri, ultima aparţinând în exclusivitate simbolismului social.

Prima posibilă categorie este cea a *simbolurilor rituale.* Formularea ei aparţine lui Gilbert Durand. Spre deosebire de Eliade, hermeneutul francez combină simbolul cu ritualul rezultând de aici o tipologie specifică. În această interpretare, simbolurile rituale cuprind un algoritm de gesturi sacre sau profane. Iată câteva dintre ele: musulmanul ce se prosternează în timpul celor cinci rugăciuni zilnice cu faţa spre Răsărit; preotul creştin ce binecuvântează pâinea şi vinul; soldatul care dă onor la drapel; actorul ce joacă pe scenă sau solistul ce interpretează o partitură. Toţi pun în joc prin acţiunile lor simbolurile de ordin ritual.

O altă categorie este cea a *simbolurilor mitologice.* Trimiterea este, evident, la fabulosul univers mitic din toate marile tradiţii ale umanităţii. Exemple de asemenea simboluri: tridentul zeului Neptun şi ciocanul lui Thor; spicul de grâu din ritualurile iniţiatice de la Eleusis şi valul zeiţei Isis din mitoloia egipteană.

Următoarea categorie ar încadra *simbolismul religios.* În mentalul social (inclusiv în cel românesc), această tipologie simbolică are o prezenţă vie şi permanentă. Ea se inspiră direct din Cărţile Sacre ale tuturor religiilor. Am putea exemplifica această categorie cu simbolurile "neghinei" şi "grâului", "bobului de muştar", "năvodului" şi "peştelui", toate din religia creştină.

La graniţa dintre sacru şi profan, dintre laic şi religios, s-ar situa *simbolurile iconografice*. Este vorba de picturi, desene, sculpturi şi alte ipostaze artistice care stau sub semnul iconografiei.

A cincea categorie simbolică este, în ordinea acestei prezentări, cea a *simbolurilor de condensare*. Sintagma aparţine lui E. Sapir[1] şi se referă la multitudinea de semnificaţii sociale pe care, în timp, le dobândeşte un simbol. Ele "se înrădăcinează în miezul inconştientului şi... încarcă de afectivitate tipuri de comportamente, situaţii care nu par a întreţine nici un raport cu sensul originar al simbolului"[2]. Această aparenţă este însă de cele mai multe ori înşelătoare. Sensul originar al unui simbol crează cu timpul şi alte sensuri de natură pur socială. În raport cu toate acestea, simbolul îndeplineşte întotdeauna anumite funcţii.

8. Funcţiile simbolului

Dacă luăm în atenţie paginile de hermeneutică creatoare a simbolului magico-religios scrise de Mircea Eliade, atunci vom remarca existenţa a cel puţin trei funcţii esenţiale ale simbolului. Evident, acetora li se mai pot adăuga şi altele care au o legătură mai mare sau mai mică cu spaţiul social.

Prima funcţie a unui simbol autentic este aceea de a *transfigura* un obiect, o persoană sau un lucru cu care vine în contact direct. Obiectul respectiv rămâne obiect, dar, în acelaşi timp, devine şi *altceva* "decât se dovedeşte a fi [...] în perspectiva experienţei profane"[3].

---

[1] E. Sapir, *Antropologie*, (trad. fr. 1971), Payot, Paris, 1934, p. 51.

[2] Vasile Sebastian Dâncu, *Comunicarea simbolică. Arhitectura discursului publicitar*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 8, nota 4.

[3] Mircea Eliade, *Tratat...*, ed. cit., p. 406.

A doua funcție este cea de *unificare a realului*. Simbolul are tendința naturală de a revela unitatea ascunsă a mai multor zone ale realului. Este vorba de zona socială și metafizică, biologică și psihologică.

Următoarea funcție vine în continuitatea logică a precedentei. Se referă la tendința simbolului de a acoperi întreaga realitate, iar la limită de *a coincide cu Marele Tot*. Aici simbolul se apropie de hierogamie, consideră Eliade. Și aceasta are tendința de a încorpora sacrul în totalitatea sa. O piatră din altarul vedic, de exemplu, "devenind Prajapati, tinde să identifice cu sine întregul Univers..."[1]. O zeiță locală trăiește și ea dorința de a deveni Marea Zeiță. Totul s-ar explica, crede Eliade, printr-un "imperialism" al formelor simbolice și religioase. Orice simbol "aspiră să integreze și să unifice cel mai mare număr posibil de zone și sectoare ale experienței antropocosmice..."[2]. Nu reușește întotdeauna, iar eșecul este mai evident atunci când simbolul decade în mediile sociale largi, populare.

9. Hermeneutica simbolurilor degradate și infantilizate

În asemenea situații, sensurile subtile, metafizice și cosmogonice ale unui simbol se ocultează. Devin irelevante, iar interpretările noi primite de simbol frizează uneori simplismul și infantilismul. Eliade consacră o secțiune din *Tratat*-ul său chiar "infantilizării simbolului". Cauza acestui fenomen este diversă, multiplă. Pentru a o nuanța sunt invocate raționalismul, pozitivismul, iar uneori chiar vechiul

[1] *Ibidem*, p. 412.
[2] *Ibidem*.

nominalism. "Acest nominalism a creat un simț deosebit în aprecierea diferențierelor și individualizărilor, a specificărilor de elemente și a determinărilor diferențiale, care toate automizează individul și-l separă de o totalitate calitativă"[1]. S-a atrofiat, altfel spus, simțul viului, al realului, al vieții în ultimă instanță. Or, această totalitate era cel mai convingător surprinsă de către simbol. S-a ajuns astăzi la un tip de mentalitate socială copios saturată de gândirea rațională și de logica clasică aristotelică. Prin urmare, simțul metafizic pentru hermeneutica formelor simbolice s-a atrofiat într-o bună măsură. Simbolurile mari au rămas, dar sensurile lor prezente sunt departe de cele care au fost la începuturi.

Eliade este hermeneutul care exemplifică cel mai bine asemenea situații sociale ale simbolismului degradat, uneori până la infantilizare. O primă trimitere exemplificatoare este la celebrele *pietre de șerpi* (carbunculus, borax, bezoarul). Inițial, simbolismul acestor pietre era integrat mitologiei arhaice a "monștrilor". Șerpii și balaurii erau cei care păzeau "Arborele vieții" sau un ținut sacru; un obiect sfânt sau, pur și simplu, unele valori absolute (știința binelui și a răului, tinerețea veșnică, nemurirea). Cel care le dorea trebuia să-și dovedească "eroismul" și "înțelepciunea" învingând "monștrii" care păzeau.

Ei bine, din această arhaică și universală temă a căutării absolutului sub diferite forme au derivat credințele târzii, populare, privind balaurii și șerpii păzitori de comori *concrete*, de pietre magice și prețioase. "Arborele vieții sau pomul cu mere de aur, ori lâna de aur – care simboliza o stare absolută (aur = gloria, nemurirea) – devine o «comoară» de aur

[1] Emil Cioran, *op. cit.*, p. 134.

ascunsă în pământ şi păzită de dragoni şi şerpi"[1]. Mai exact, s-a plecat de la şerpi ca străjeri ai unor comori metafizice şi s-a ajuns prin raţionalizare la *comorile propriu-zise*. Mai mult, unele componente ale acestora (pietrele preţioase, de exemplu) au început să fie căutate chiar în trupul şerpilor. "Ceea ce originar era socotit *semn* al absolutului, capătă mai târziu – pentru alte pături sociale sau printr-o degradare a sensului – valori magice, medicale, estetice"[2]. Deci, magicul, medicalul şi esteticul se impun social graţie puternicului fenomen de degradare a unui simbolism metafizic.

În ciuda acestei formidabile degradări a simbolismului, astăzi, în anumite medii culte, elevate spiritual, se mai păstrează sensurile metafizice, cosmologice şi teologice ale unui simbol. Alături de acestea, coexistă şi simbolismul degradat care, totuşi, "continuă să joace un rol important în toate societăţile"[3].

* * *

Alte două simboluri degradate sunt cele ale *apei purificatoare* şi ale *antilopei acibi*. Iniţial, apa purifica spiritual, de la distanţă. Cu timpul, ea a ajuns să vindece prin înghiţire. În *Les livres populaires dans la littérature roumanie*, Eliade exemplifică o asemenea situaţie cu o reţetă populară românească. "Când un om sau animal e constipat, să se scrie, pe o farfurie nouă, aceste cuvinte: Fison, Gheon, Tigru, Eufrat; se spală apoi cu apă curată pe care o va bea bolnavul şi îi va trece; dacă e un animal, i se toarnă apa pe nas"[4]. Într-adevăr, *numele* celor

[1] Mircea Eliade, *Tratat...*, ed. cit., p. 404.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 406.
[4] *Ibidem*, p. 405.

patru fluvii sacre purificau magico-religios orice "Cosmos", deci şi microcosmosul omului sau al animalului, scrie Eliade. Dar de aici până la a înghiţi *la modul propriu* apa care a atins acele nume scrise pe farfurie este un pas care se justifică doar prin raţionalizarea şi degradarea simbolului.

Simbolul următor – acela al unei antilope din Africa Ecuatorială – este şi el degradat. Respectivul animal îşi păstra mult timp locul, poziţia în spaţiu. Prin urmare, el a devenit un simbol al *fixităţii şi stabilităţii depline.* Infantilismul intervine atunci când membrii comunităţii îşi asumă acel simbol. Ei, pur şi simplu, se "înfruptă" din el. Mănâncă antilopa fiind astfel convinşi că vor dobândi consistenţa şi stabilitatea necesare întemeierii unei comunităţi. Nu la fel se întâmplă cu toate simbolurile. Unele îşi păstrează peste timp consistenţa semantică. Este, în primul rând, cazul simbolurilor religioase. Dintre acestea voi prezenta în continuare simbolismul crucii, corpului şi pe cel al sexualităţii.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Simbolismul sfintei crucii

1. Surse necreştine ale simbolismului crucii

Alături de cerc şi pătrat, crucea este unul dintre simbolurile esenţiale ale umanităţii. Descoperită în antichitate în Egipt, China şi Creta, simbolismul crucii a fost pus în relaţie directă cu cel al cifrei 4. "Arătând spre cele patru puncte cardinale, crucea este mai întâi baza tuturor simbolurilor de orientare, la diferite niveluri de existenţă ale omului"[1]. Un prim nivel al fi cel spaţial. Aici, orientarea se face, de regulă, de la est la vest, adică de la răsărit spre apus. Următorul nivel, cel temporal, readuce în atenţie axa de rotaţie a lumii – aflată sub semnul lui Cronos – de la sud la nord şi, totodată, de jos în sus. "Din încrucişarea acestor două axe majore rezultă crucea de orientare totală"[2].

Dimensiunea totală a crucii se regăseşte şi în diversitatea semnificaţiilor ei. Aceasta este, teoretic, infinită, actualizându-se în funcţie de contextul istorico-cultural. Interesant este şî faptul că toate sensurile crucii se presupun, conveţuiesc în diversitatea şi diferenţa lor, neexcluzându-se.

O expresie simbolică specială a crucii o regăsim şi în Vechiul Testament. Este vorba de crucea *Tau*, fără vârf sau în formă de T. Ea "ar simboliza şarpele ţintuit de un par,

---

[1] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri*, Editura Artemis, Bucureşti, 1994, vol. I, p. 395.
[2] *Ibidem.*

moartea învinsă prin jertfă"[1]. Trimiterea mitologică este la simbolismul sacru al lemnului sub formă de T, cărat de Isaac în spinare. Chiar forma sacră a lemnului l-ar fi determinat pe înger să intervină, anulând sacrificiul lui Isaac de către tatăl său, Avraam.

* * *

În ampla sa lucrare (neterminată), *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Mircea Eliade consacră o secțiune întreagă ("Crucea și Arborele", pp. 386-389) originilor vechi, precreștine ale crucii. Acest fundamental simbol creștin nu este o creație *ex nihilo*. Sursele sale culturale și religioase sunt până astăzi bine documentate. Pe scurt, simbolismul creștin al crucii preia motivul lui Axis Mundi (*Arborele Lumii*) din tradițiile vechi, precreștine. În multe texte patristice, arată Eliade, se "compară Crucea cu o scară, cu o coloană sau un munte, expresii caracteristice pentru «Centrul Lumii»"[2]. Altfel spus, tema universală a "Centrului Lumii" a cunoscut în religia lui Iisus o ipostază nouă, originală, absolut creativă.

O dată cu motivul "Arborelui Vieții" s-au mai preluat și alte idei, noțiuni, reprezentări care coexistau cu simbolismul acestuia. Mai exact, "noțiunea de mântuire nu face decât să reia și să completeze noțiunile de *înnoire perpetuă* și de *regenerare cosmică*, de *fecunditate* universală și de *sacralitate*, de *realitate absolută* și în cele din urmă de *nemurire*..."[3]. Prin urmare, ideea de mântuire și motivul Crucii n-au apărut brusc și singular doar în creștinism. Orice mare religie nu face decât să preia și

[1] *Ibidem*, p. 399.

[2] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la Guatama Buddha până la triumful creștinismului*, traducere din limba franceză de Cezar Baltag, Editura Universitas, Chișinău, 1994, vol. II, p. 388.

[3] *Ibidem.*

să completeze creativ – să vină cu ceva nou – marile simboluri cosmogonice, soteriologice şi de fecunditate ale umanităţii.

La fel s-a întâmplat şi cu motivul crucii în creştinism. Ea a devenit aici "izvorul tainelor (simbolizate prin uleiul de măslin, grâul, viţa de vie, cărora li se asociază plantele de leac)"[1]. Deseori, acestea din urmă cresc şi sunt culese special de la picioarele Crucii Mântuitorului (vezi prezenţa motivului în folclorul românesc şi universal).

2. Alergând cu Dumnezeu în braţe, Satana face prima cruce

Tot în folclorul religios vechi românesc sunt prezente şi anumite variante eretice ale mitului cosmogonic. Cea mai celebră a fost preluată şi comentată de Mircea Eliade în studiul său "Satana şi Bunul Dumnezeu", publicat în volumul *De la Zamoxis la Genghis-Han*. Aici ne interesează o variantă de erezie cosmogonică culeasă de Elena Niculiţă Voronca şi publicată în *Datinile poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică* (Cernăuţi, 1903). Peste timp, ea a cunoscut o splendidă interpretare dată de Ştefan Afloroaei în *Lumea ca reprezentare a celuilalt* (Iaşi, Editura Institutul European, 1994, secţiunea "Despre Unul retras şi noua urmă a Trei-ului", pp. 111-116).

În această stranie variantă este prezent – într-un mod realmente neaşteptat – şi simbolismul Crucii. După ce a creat pământul, Dumnezeu şi Nefratele – aici parteneri – se odihnesc. Gândind că Dumnezeu doarme, Diavolul l-a luat în braţe spre a-l arunca în mare. (Până şi aici Diavolul se folosea

[1] *Ibidem*, p. 389.

de tehnici ieftine şi arbitrare). Numai că pământul creştea, iar apa se îndepărta la nesfârşit. Recunoscându-şi neputinţa, Vicleanul revine la locul de plecare spre a alege o altă direcţie. Astfel le va epuiza pe toate patru. Dimineaţa, ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat, Nefratele îl invită pe Dumnezeu să "blagoslovească" creaţia. Răspunsul Atotputernicului a căzut ca un trăsnet: "Dac'amu-i blagoslovit! îi răspunse Dumnezeu. Tu ce-ai făcut cu mine astă-noapte, nu i-ai făcut *cruce* (s.n. – N.G.), nu l-ai blagoslovit?"[1].

Observăm prezent aici în toată puritatea sa simbolul crucii. El nu este parazitat de reprezentări raţionale sau naturiste. Este clar că avem de-a face cu o *cruce simbolică.* Interesant este faptul că ea a devenit posibilă graţie conlucrării dintre Dumnezeu şi Satana. "Fiecare din ei va fi prezent în fapta celuilalt, săvârşind-o ca pe a sa proprie: Satan aleargă în cele patru părţi ale lumii, cu gândul de a-l pierde pe Dumnezeu, dar desăvârşeşte astfel ceea ce se cerea făcut după despărţirea pământului de ape; Dumnezeu se retrage în somn şi numai astfel ajunge prezent în fapta Nefratelui"[2]. Prima cruce, necesară "blagoslovirii" oricărei creaţii, a fost posibilă graţie acţiunii miraculoase a Unului "dedublat sau, mai curând, întreit, de neepuizat în fapta zeului bun sau în cea a geniului rău"[3]. Sfânta Cruce, ca putere absolută, dezvăluie în această erezie cosmogonică tainica natură dual a lui Dumnezeu. Peste timp, în creştinism, ea va fi prezentă în legătură directă cu Răstignirea Mântuitorului.

---

[1] Ştefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Editura Institutul European, Iaşi, 1994, p. 116.

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibidem.*

3. Despre crucile răstignirii Duhului, trupului şi al lui Sol Invictus

Interesându-se de simbolismul Sfintei Cruci în relaţie directă cu "Crima crimelor" (Răstignirea), Andrei Pleşu pleacă de la prezenţa semnificativă a Maicii Domnului "lângă cruce". Ea apare consemnată doar în *Evanghelia după Ioan.* "Apariţia *la picioarele crucii* (s.n. – N.G.) a Sfintei Fecioare adaugă, parcă, economiei trinitare o a patra persoană: Sophia, Înţelepciunea divină, cea căreia teologia rusă modernă i-a acordat o importanţă neaşteptată"[1]. Este ca şi cum, observă cu fineţe Andrei Pleşu, crucea ar creşte – împreună cu Cel Răstignit – chiar din trupul Mariei. "Ficioara devine temelia, suportul fertil al unui arbore sacrificial, pe a cărui tulpină omul şi Dumnezeu fac împreună experienţa morţii, cum împreună o făcuseră, cândva, şi pe cea a naşterii"[2]. Există cel puţin două cruci din care una este simbolică. Prima, simbolică, este Sfânta Fecioară "cea dintâi cruce a Duhului"[3]. Iisus s-a răstignit chiar pe trupul Născătoarei Sale devenind om. Acest trup i-a fost Lui prima cruce. Cea de-a doua este crucea de la Locul Căpăţânii, cea pe care "se răstigneşte trupul pentru a se face Duh"[4]. Invers, prima cruce, cea simbolică, este crucea pe care se răstingneşte Duhul spre "a se face trup"[5].

Mai există o cruce simbolică în tradiţia veche creştină, cea pe care s-a răstignit cultul solar a lui *Sol Invictus* spre a

---

[1] Andrei Pleşu, *Chipuri şi măşti ale tranziţiei*, Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 425.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem.*

deveni practică religioasă creştină. Trimiterea este, evident, la miracolul convertirii împăratului roman Constantin la creştinism.

Într-o bătălie decisivă a carierei sale, cea de la podul Milius cu principalul său adversar – Maxenţiu –, împăratul Constantin a avut o revelaţie. Ea a fost imortalizată de cel puţin două surse istorice credibile. Prima este Lactanţiu. Conform acestuia, împăratul "a fost avertizat în vis să-şi pună pe scuturile oastei semnul ceresc – *crucea* (s.n. – N.G.) – şi astfel să înceapă lupta: el s-a supus şi a însemnat pe toate scuturile numele lui Hristos" (*De mortibus persecutorum*, 48). A doua sursă clasică este Eusebiu, episcopul Cezareei. Relatarea lui târzie conţine notele evidente ale unei versiuni creştinate. Ziua în amiaza-mare, Constantin a văzut *semnul crucii* pe cer "strălucind de o lumină mai tare ca soarele"[1]. Alături de el erau scrise cuvintele: "prin ea vei învinge"[2]. În noaptea următoare, Iisus însuşi i s-ar fi arătat împăratului în vis solicitându-i să facă semnul crucii pe steagurile oştirii.

Prezenţa acestei celebre cruci a marcat creştinarea împăratului Constantin şi acceptarea oficială a creştinismului drept religie de stat în Imperiul Roman.

4. "Acatistul Sfintei Cruci". Aspecte simbolice

După instituţionalizarea religiei lui Iisus, motivul Sfintei Cruci va cunoaşte rapid o formidabilă consacrare socială. Acest fapt a devenit cu putinţă şi datorită imensei popularităţi de care s-a bucurat şi se bucură textele creştine ce explorează simbolismul crucii. Dintre ele se detaşează prin notorietate *Acatistul Sfintei Cruci*. Aici, crucea are mai multe înţelesuri

[1] Mircea Eliade, *Istoria...*, ed. cit., p. 397.
[2] *Ibidem*.

simbolice: este "har de lumină dătător"[1] şi "vasul luminii"[2]; "vistierul vieţii"[3] şi "arma păcii"[4]; "temeiul dreptei credinţe"[5] şi "biruinţa creştinilor"[6]; "păzitoare a creştinilor"[7] şi "apărătoare a deznădăjduiţilor"[8]; "dădătoarea darurilor Duhului"[9] şi "tare apărătoare a celor ce bine călătoresc"[10] etc.

Mijlocind între Cer şi Pământ, Sfânta Cruce se impune în *Acatist* în primul rând ca simbol al supremei pătimiri şi al asumării de către Fiul Nevinovat al lui Dumnezeu a tuturor păcatelor celor vinovaţi.

Tot aici, crucea mai apare reprezentată ca o uriaşa scară. O scară cu o singură – dar obligatorie – treaptă. "Orice înălţare care ocoleşte această treaptă, orice înălţare care nu e înălţare pe Cruce este orgoliu căzător, salt în gol, răstignire cu capul în jos"[11]. Aş completa observând că această simbolică scară este nu numai obligatorie în economia mântuirii, dar şi una ubicuă.

Preluând crucea, creştinismul s-a dovedit a fi deosebit de creativ. Simbolistica crucii creştine cunoaşte astăzi o mare varietate de expresii. Una dintre ele este *crucea Evangheliei.* Având o singură bară orizontală, ea "simbolizează cele patru elemente, întinate de firea omului; omenirea toată, chemată la Hristos din cele patru zări; virtuţile sufletului omenesc. Piciorul crucii, înfipt în pământ, reprezintă credinţa aşezată pe

---

[1] *Acatistul Sfintei Cruci*, Icosul 1.
[2] *Ibidem*, Icosul 3.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem*, Icosul 8.
[5] *Ibidem*, Icosul 10.
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem*, Icosul 2.
[8] *Ibidem.*
[9] *Ibidem*, Icosul 3.
[10] *Ibidem*, Icosul 2.
[11] Andrei Pleşu, *op. cit.*, p. 427.

temeiuri adânci, brațul superior al crucii arată nădejdea ce urcă spre cer; lărgimea crucii este perseverența până la capăt"[1].

O altă expresie simbolică creștină a crucii este cea care trimite la *crucea cu două bare orizontale*. Bara orizontală superioară ar simboliza "inscripția batjocoritoare a lui Pilat: *Iisus Nazarineanul, regele Iudeilor*"[2], iar cealaltă "ar fi cea pe care și-a întins Hristos brațele"[3]. Acest tip de cruce și-ar avea originea în Grecia, iar, după alți autori, în Lorena.

În sfârșit, mai există și o *cruce cu trei brațe orizontale*, "simbol al ierarhiei ecleziastice, corespunzând tiarei papale, pălăriei de cardinal și mitriei episcopale"[4]. Pe prima (crucea cu trei brațe) și-a asumat-o, începând cu secolul al XV-lea, doar Papa, celelalte două (cu două, respectiv un braț) revenind cardinalilor, arhiepiscopilor și episcopilor.

Concluzia ar fi aceea că simbolismul creștin al crucii este deosebit de complex. Profunzimea lui poate fi și mai bine înțeleasă dacă luăm în atenție comparația cu alte tradiții și culturi[5].

5. Ce înseamnă "să-ți duci crucea"?

Conform interpretării lui Andrei Pleșu, ceea ce definește în primul rând crucea este *ubicuitatea* ei. Autorul român înțelege universalitatea crucii sub aspectul prezenței ei *simbolice*. Nu obiectul-cruce e prezent pretutindeni, ci simbolismul ei. Astfel, crucea e de regăsit "în structura corpului omenesc și în ordinea cardinală a lumilor, în desenul oiștii și al plugului, în

[1] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 399.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] Pentru detalii, vezi Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 395-405.

construcţia catargelor, în aripă, scară, sabie şi templu"[1]. Crucea nu numai că este peste tot, dar este şi *totul*, observă Pleşu. Este, la limită, simbolul "contrariilor concliante"[2]: "ea aduce în acelaşi plan moartea sclavului cu moartea împărătească a lui Dumnezeu, risipirea zgomotoasă a orizontalei cu ascensiunea discretă a verticalei, dragostea de lume şi renunţarea la ea"[3]. A înţelege ceva din simbolismul metafizico-religios şi social al crucii înseamnă, printre altele, să fii capabil "să-ţi duci crucea".

Ce înseamnă însă "să-ţi duci crucea"?

În formularea lui Pleşu înseamnă "a te bucura deplin de viaţă contemplând neîncetat vidul ei, a-ţi alunga rudele de sânge şi a-l săruta pe cel care te vinde, a blestema smochinul neroditor şi a lua apărarea târfei, a fi cuminte la nebunia vremurilor şi smintit în mijlocul cetăţilor toropite, a fi mereu unde *nu* eşti căutat, mereu imprevizibil, mereu nou"[4]. A realiza în propria-ţi viaţă acea *coincidentia oppositorum* de care scria Nicolaus Cusanus. E cu mult mai dificil să-ţi asumi şi să-ţi duci crucea. Trebuie să mai ai şi intuiţia şi chiar dorinţa *totalităţii*, "a întregului prezent în fiecare parte, a *celeilalte* părţi prezente în fiecare parte"[5]. O asemenea încercare reuşită îţi poate garanta adevărata iniţiere în simbolismul profund al Sfintei Cruci.

Timpul (post)modern a adus cu sine şi alte înţelesuri expresiei "să-ţi duci crucea". Unul dintre ele se referă la asumarea Destinului sub chipul decăzut al Sorţii. Alteori

---

[1] Andrei Pleşu, *op. cit.*, p. 425.
[2] *Ibidem*, p. 426.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem.*

crucea ia forma unei hierofanii. Am în vedere numeroasele situații în care oameni de toată încrederea au relatat apariții miraculoase ale Sfintei Cruci în interiorul trunchiurilor de arbori despicați. De fiecare dată miracolul a fost înțeles ca un avertisment de întoarcere la credință înaintea unor vremuri apocaliptice a căror venire se anunță a fi iminentă.

Demne de cercetat prin fascinația simbolismului lor sunt și *variantele* Sfintei Cruci. Una dintre ele este *Crucea Sfântului Andrei*, iar cea de-a doua este *Swastika*[1].

[1] Pentru simbolurile metafizice, sociale, politice și mesianice ale acesteia din urmă, vezi Nicu Gavriluță, *Imaginarul social al tranziției românești. Simboluri, fantasme, reprezentări*, Cluj, Editura Dacia, 2001, articolul "Swastika – un simbol postmodern?", pp. 165-168.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Simbolistica sacră a sexualității

Cititorul educat, suficient de bine familiarizat cu hermeneutica, știe că trupul omenesc presupune și o importantă componentă simbolică. Există mai multe ipostaze istorico-sociale ale acestei simbolistici. O parte dintre ele le-am analizat într-un alt loc[1]. Este vorba de simbolistica corpului și sexualității în antichitate și Evul Mediu, în protestantism și în (post)modernitate. Ultima fază a timpului istoric – (post)modenitatea – continuă să ne provoace cu practici sociale și simbolice absolut insolite, cum ar fi transsexualismul și sindromul "mamelor-mercenare", procreația artificială și fascinația noilor tehnici de creație artificială.

În acest studiu însă mi-am propus să mă opresc asupra unei teme în egală măsură incitantă și controversată. Trimiterea este la simbolistica magico-religioasă a sexualității și trupului, dar și la ritualurile legate de aceasta. Or, spațiul cultural care s-a impus cel mai puternic cu o asemenea gândire simbolică și sacră despre trup și sexualitate este cel oriental[2]. În cuprinsul acestuia, India continuă să ocupe locul central.

Din scrierile lui Mircea Eliade aflăm că, uneori, *erosul* a ajuns să fie în India o soteriologie (o cale de salvare de iluzia

---

[1] Pentru detalii, vezi Nicu Gavriluță, "Corpul și sexualitatea în practicile de limită ale interpretării", în Ștefan Afloroaei (coord.), *Limite ale interpretării*, Iași, Editura Fundației Axis, 2001, pp. 63-83.

[2] Simbolistica sacră a trupului și sexualității în Orient a stat și în atenția unui conclav de specialiști, coordonați de Sarah Coakley. Pentru detalii, vezi recenta versiune românească a volumului Sarah Coakley (coord.), *Religia și trupul*, traducere de Dan Șerban Sava, Editura Univers, București, 2003, în special partea a III-a, pp. 163-315.

și inconsistența acestei lumi). Nu puține orgii și ritualuri erotice indiene au un scop metafizico-religios: unirea sufletului individului (*Athman*) cu cel universul (*Brahman*). Salvarea prin *iubirea față de femeie* este numai una dintre multele căi soteriologice ale Indiei. De fapt, fiecare vârstă a timpului (din cele patru *yuga* anunțate în gândirea indiană) își are propriile sale tehnici de eliberare. Pentru primele trei au fost ritualul vedic, contemplația filosofică și asceza. *Kali yuga*, vârsta actuală, ultimă și întunecată, are ca tehnică soteriologică și sexualitatea sacră. Este sacră pentru că, deși are loc în trup, urmează modelul unei perechi divine. Femeia prezentă în aceste ritualuri are o dublă condiție socială: poate fi soția (*avakiya*) sau femeia celuilalt (*parakiya*). Mentalul social indian preferă însă pentru aceste ritualuri erotice practicile adulterine. Pentru o conștiință marcată profund de credința creștină, o asemenea alegere pare de-a dreptul scandaloasă. Însă orientalul gândește altfel: el știe că într-o asemenea ceremonie este nevoie de pasiune maximă. Or, mult mai mare este pasiunea unei femei pentru bărbatul ilegitim, decât pentru soț. (Evident, atunci când acest sentiment adulterin există.) Mult mai atrăgătoare și fascinantă prin riscurile ei este aventura ilegitimă. Ea poate fi ratată, sfârșind deseori în compromitere socială și în înrăutățirea condiției post-mortem.

Modelul sacru al perechii numite, în virtutea canoanelor sociale, adulterine era *Krishna-Radha*. Aceasta își va abandona totul – soțul, reputația, averea, gloria post-mortem – urmându-l pe zeul Krishna. Diferența față de mentalitatea creștină este fundamentală. În cuprinsul acesteia, dragostea față de Dumnezeu nu se manifestă prin practicarea "adulterului", ci prin căsătorie. Legătura oficializată dintre soț și soție este acceptată și respectată în toate mediile creștine. Nici în India ea nu era disprețuită. Știau și orientalii cât de maladivă poate fi pentru viața socială un adulter. Numai că ceea ce se petrecea propriu-zis în aceste ritualuri erotico-religioase nu

era de fapt un adulter. De ce? Pentru că printr-o asemenea iubire se depăşea cu mult sexualitatea şi simpla desfătare trupească. Iubirea celor doi devenea o *hierogamie*, o uniune sacră între doi oameni care şi-au depăşit de mult condiţia umană. Cei doi devin asemeni unor zei. Prin urmare, pasiunea unei asemenea femei nu se mai cere judecată şi înţeleasă după canoanele dreptului comun. Femeia devine o *amantă mistică* (*parakiya*), iar normele după care o putem înţelege depăşesc cu mult condiţia umană obişnuită.

* * *

O asemenea cale soteriologică este asumată în India de tantrism. Ritualul erotic din tantrism poartă numele de *Maithuna*. Folosindu-se de un manuscris bengalez din Biblioteca Universităţii din Calcutta, Mircea Eliade prezintă etapele specifice ale unui asemenea ritual[1]. Primele patru sunt de natură preliminară.

Prima corespunde duratei a patru luni. Este intervalul temporal în care bărbatul devine un adevărat serv al femeii alese. Doarme în aceeaşi cameră cu ea, undeva la picioarele acesteia, stăpânindu-şi perfect simţurile şi pasiunea.

În cea de-a doua etapă – tot de patru luni – viitorul iniţiat în misterele erotismului sacru va dormi în acelaşi pat cu femeia, *în partea stângă a acesteia*, dovedind aceeaşi imposibilitate.

Urmează cel de-al treilea interval, cel în care bărbatul va dormi în orice parte a patului va dori.

În sfârşit, în ultimele patru luni, bărbatul va îngriji numai picioarele femeii, urmând ca cei doi să doarmă îmbrăţişaţi.

---

[1] Pentru detalii, vezi Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire şi libertate*, traducere de Walter Fotescu, Humanitas, Bucureşti, 1993, în special pp. 222-235.

În cele din urmă, după parcurgerea celor patru etape, inițiatul va ajunge să-și controleze perfect reacțiile trupului, mentalul și pulsiunile sexuale. Voluptatea ajunge să se manifeste în condiția ei pură, eliberată de servituțile biologice ale trupului, scrie Mircea Eliade. Actul sexual se va consuma *cu totul altfel* decât în cazul oamenilor obișnuiți. Reacțiile umorale vor fi anulate, iar emisia seminală oprită și apoi reîntoarsă în trup sub forma unui circuit mistic. Cei doi depășesc condiția umană devenind asemenea unor zei. "A te elibera prin propriile tale lanțuri, a face din obstacole vehicolul ascensiunii, a transforma ispitele în instrumente de perfecțiune – iată cum s-ar putea traduce, în termeni mai mult sau mai puțin coerenți, dogmatica eroticii misticii indiene", scrie același Mircea Eliade.

* * *

În textele sale despre simbolismul magico-religios al ritualului tantric, Eliade îl citează uneori pe Manindra Mohan Bose. Acest autor descrie practicile erotice dintre *sadhaka* (cel ce practică disciplina) și *nayika* (femeia necesară ritualului).

Inițial, femeia se așează pe un taburet special unde, în semn de purificare, i se servește de către bărbat *pastă de sandal.* Apoi, începe ceremonia concretă formată din opt părți.

Prima dintre ele presupune repetarea unei formule mistice de 108 ori. După fiecare set de 25 de repetiții i se dăruiesc femeii flori pudrate cu pastă de sandal. Trebuie insistat asupra faptului că nu femeia propriu-zisă este venerată ci zeița Sakti, perechea erotică a zeului Shiva. Faptul simbolic este, prin urmare, prezent chiar de la începutul ritualului. Femeia simbolizează prezența în trupul omenesc a unei făpturi divine.

Urmează cea de-a doua etapă a ceremoniei numită *Smarana*, "amintirea, intrarea în minte". Acum se recită și se fixează mental o altă formulă de 109 ori.

În cea de-a treia parte a ceremoniei – *Arapa*, "atribuirea altor însuşiri obiectului" – se repetă iarăşi de 25 de ori cu ochii închişi o formulă mistică. Urmează deschiderea ochilor şi din nou oferirea de flori. De la acest nivel, dimensiunea simbolică a ritualului se estompează. Femeia începe să se transforme concret în Zeiţă. O asemenea afirmaţie nu şochează şi nu provoacă cu nimic mentalul social hindus. În mitologia şi filosofia indiană – lucru bine ştiut – oamenii şi zeii au condiţii relativ asemănătoare. Deosebirea dintre ei nu este de ordin profund, ontologic sau calitativ, aşa cum se întâmplă în alte tradiţii, ci cantitativ. Este, altfel spus, o diferenţă de grad şi nu una de substanţă. Zeii sunt, într-adevăr, mai liberi decât oamenii, dar stau sub semnul aceleiaşi legi karmice. Uneori, misticii orientali reuşesc ca prin tehnici speciale să atingă această condiţie divină. Or, erosul este una dintre ele.

La nivelul celei de-a patra părţi, *Manana*, accentul este pus pe "amintirea frumuseţii femeii când ea e absentă". Iarăşi se va repeta de 103 ori o foarte lungă formulă mistică. În acelaşi timp, neofitul îşi întipăreşte în minte *imaginea femeii*. Se crează, în urma consolidării mentale a unei asemenea fantasme, o legătură subtilă între drama mistică lăuntrică din sufletul bărbatului şi femeia propriu-zisă.

Urmează *Dhyana*, "meditaţia mistică", cea de-a cincea secvenţă a ritualului. Este momentul în care femeia va fi aşezată în stânga bărbatului, apoi sărutată şi pipăită "astfel ca mintea să se inspire permanent de emotivitate". Are loc apoi repetiţia de 25 de ori a unei formule mistice, după care femeia va fi din nou sărutată. Apoi este rândul partenerei să-l adore pe *kandarpa* (zeul dragostei) şi să ofere flori şi pastă de sandal bărbatului.

Cel de-al şaselea moment al desfăşurării eroticii mistice indiene se numeşte *Puja*, "cultul". Din nou se adoră locul special al Zeiţei, după care se oferă ofrande şi se recită mental

formule sacre. Apoi, bărbatul se va închina de 19 ori în fața femeii, dăruindu-i dulciuri pe o frunză de banan și apă bine mirositoare conținând camfor. Cei doi vor continua prin a-l venera pe zeul dragostei.

În sfârșit, după toate acestea începe jocul sexual. Ultimele două etape ale ceremoniei sunt *Japa* ("sentimentul despărțirii în zori") și *Apadhana*, termen tradus tot prin "cult". Asupra lui însă continuă să planeze tăcerea și misterul.

* * *

Mircea Eliade, prezentând detaliile acestui ritual mistico-erotic, insistă și asupra unor observații de o maximă importanță pentru simbolistica erotică a corpului. Mai întâi, istoricul român al religiilor remarcă faptul că o asemenea ceremonie se desfășoară simultan în *trup* și în universul *fantastic*. Este deopotrivă *reală* și *ireală*, fiziologică și simbolică. Unirea sexuală nu are loc între doi "oameni", ci între doi "zei". Depășind comuna fiziologie, acuplarea poate dura – practic – la nesfârșit. Ea nu se mai sfârșește cu emisia seminală, cei doi experimentând pe parcursul timpului ei sacru beatitudinea ultimă sau realitatea divină. Se intră astfel într-o stare de extaz divin.

Neputându-se comunica direct, frust, o asemenea stare de extaz va fi doar sugerată simbolic. Tantrismul folosește în acest scop simboluri precum Soarele și Luna, *Shiva* și *Sakti*, *ida* și *pingala*.

De remarcat pentru tema noastră este simbolismul voit obscur cultivat și în scris de anumite școli mistico-erotice ale Indiei. De cele mai multe ori nu se precizează *sensul* unor termeni folosiți. Iată câteva exemple de asemenea situații preluate din scrierile lui Mircea Eliade.

Strofa 19 dintr-o scriere medievală indiană – *Doha-Koșa* –, avându-l ca autor pe Kanha arată astfel: "Cel care a imobilizat regele spiritului său prin identitatea voluptății (*samarasa*) în

starea Înnăscutului (*sahaja*) ajunge chiar în acea clipă un supraom (un siddha, magician, semizeu); lui nu-i e teamă nici de bătrâneţe, nici de moarte". Ce interpretări i se pot oferi textului pentru a i se desluşi înţelesurile ascunse?

O primă interpretare ar fi cea *literară*. La acest nivel, textul nu spune, evident, nimic. Ar urma apoi interpretarea oferită de *Samkhya-Yoga* (Eliade apropie cele două şcoli filosofice indiene – sau cele două *Dharsane* – considerându-le absolut compatibile: *Samkhya* ar conţine partea teoretică, iar *Yoga* pe cea practică). Conform acestui punct de vedere, voluptatea (*samarasa*) ar numi identitatea perfectă a spiritului cu respiraţia, obţinându-se astfel o stare superioară de conştiinţă. Conform acestui simbolism, strofa 19 din *Doha-Koşa* începe să aibă un înţeles.

În sfârşit, interpretarea tantrică pune şi ea în joc trei importante simboluri. Sensurile lor oferă un conţinut coerent şi subtil pasajului (aparent) obscur. Primul simbol, "regele spiritului", ar semnifica de fapt emisia seminală reţinută, imobilizată; "voluptatea" ar numi pur şi simplu actul sexual, iar "Înnăscutul" ar fi un nume simbolic al stării beatifice originare. Observăm aşadar că nivelul simbolic al unui text mistico-erotic (nu numai indian) nu poate fi înţeles în absenţa unei iniţieri. Or, în tradiţia indiană, aceasta ţi-o poate oferi doar un veritabil Maestru (*guru*).

Al doilea exemplu – preluat tot din scrierile lui Eliade – se referă la semantica multiplă a unor termeni din mistica şi mitologia indiană. Sensurile diferite pe care aceşti termeni le cumulează nu duc la contradicţie sau anulare. Se respectă, altfel spus, condiţia clasică, universală, a oricărui simbol: aceea de a ţine împreună sensuri care, în mod logic, nu suportă nici o apropiere. Din multitudinea acestora se impune în timp unul sau altul. Celelalte nu dispar, ci se menţin într-o virtualitate pură. Oricând ele se pot întrupa în timp şi istorie.

Unul dintre aceşti termeni ar fi *Vajra*. El ar avea cel puţin trei sensuri: unul *comun* (trăsnet, diamant), altul *erotic* (lingam, organ sexual masculin) şi, în sfârşit, unul *teologic* (vid, vacuitate universală). De fiecare dată lectura acestui termen reclamă un anume înţeles. Alt simbol cu puternică rezonanţă în India este *Soarele*. Şi el poate fi descifrat în virtutea celor trei sensuri. În primul caz (sensul *comun*), trimiterea ar fi, logic, la astrul propriu-zis, în cel de-al doilea caz (*erotic*), Soarele ar simboliza polenul feminin, iar la nivel *mistic* ar reprezenta *pingala*, respectiv nara dreaptă. La fel şi simbolismul divers al Lunii poate fi decriptat la nivel comun, erotic şi mistic. Luna ar simboliza, pe rând, astrul nopţii, emisia seminală masculină şi *ida*, nara stângă.

Concluzia ar fi că trupul – în special prin componenta sa sexuală – nu este întotdeauna în Orient un obstacol al mântuirii (sau eliberării) în Orient. Mai mult, în jurul lui au apărut diverse simbolisme şi ritualuri magico-erotice care pot fi practicate şi înţelese doar de cei iniţiaţi. În nici un caz nu trebuie să confundăm adevărata mistică erotică orientală cu orgiile, incesturile şi bestialităţile unor culte indiene. Acestea îşi recrutează materia umană din cele mai decăzute locuri: familii degenerate, nebuni, perverşi sexuali, criminali, neurastenici etc. Veritabilul tantrism nu are nimic de-a face cu toate acestea. El este supus ratării şi denaturării chiar şi la el acasă. Cred că riscurile sunt cu atât mai mari cu cât tehnica erotică este exportată în afara Indiei, în spaţii istorico-simbolice străine de mitologia, filosofia şi religiile indiene[1].

[1] Pentru prezenţa tantrismului în România după 1989, vezi Nicu Gavriluţă, *Imaginarul social al tranziţiei româneşti*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2001, în special secţiunea "Amorul sărbătoresc şi mântuirea sexuală", pp. 44-48.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IV. ELIADE ŞI CULIANU

Eliade şi mitul supraomului

1. Portretul-robot al mutantului

Unul dintre miturile vii ale lumii contemporane este şi cel al omului mutant. Întrebarea referitoare la imaginea pe care acesta o va avea în viitor continuă să obsedeze multă lume. Antropologii şi-au imaginat diverse scenarii, multe de-a dreptul neverosimile. Au emis tot felul de predicţii, unele în măsură să-l facă gelos chiar şi pe domnul Virgil Hâncu.

În formularea unor astfel de previziuni, părinţii fondatori ai evoluţionismului au fost mai rezervaţi. Charles Darwin, de exemplu, era convins că în următorul milion de ani nu se va petrece nici o schimbare spectaculoasă la nivelul speciei umane. E. Lott şi Wercinski s-au arătat a fi, totuşi, mai generoşi: ne scurtau aşteptarea la "numai" 40.000 de ani. Comparativ cu ei, P. Lüth este un adevărat optimist: în doar câteva sute de ani, omul nou se va impune. Antropologul Lüth schiţa chiar şi un portret-robot al acestei noi creaturi: cutie craniană mare, lipsită complet de orice urmă a podoabei capilare, faţă mică, ascuţită, miros atenuat şi afectivitate redusă. Deja ne putem imagina acest straniu umanoid răspândit la scară planetară. Asemănarea cu

fiinţele extraterestre din scenariile *science fiction* este mai mult decât evidentă. P. Lüth pare a ne avertiza că va veni un timp în care celebra *Zonă 51* va fi însuşi pământul. Să se ascundă deja în acest ţinut secret din deşertul american, patronat de Armată, oamenii viitorului? Greu de crezut. Oricum, mitul omului mutant continuă să ne frecventeze din ce în ce mai insistent inconştientul personal şi colectiv.

2. Copilul minune – avatarul lui *homo spiritualis*

Dincolo de mirajul unor asemenea scenarii, rămâne totuşi o întrebare luată în serios de tot mai mulţi cercetători. Ea se referă la condiţiile concrete în care apariţia unui *om nou* ar înceta să mai fie o simplă ficţiune. Asupra ei s-au pronunţat în primul rând geneticienii şi antropologii. Aceştia au invocat drept condiţie esenţială necesitatea apariţiei unui număr important de mutaţii la nivelul codului genetic. Mai mult, genele care ar suferi asemenea modificări ar trebui să fie în măsură să se transmită urmaşilor, fără a sfârşi prin a fi "marcate" de genele normale. Grupul mutanţilor ar trebui să se impune, iar cel al oamenilor normali să treacă pe un plan secund. Or, aşa ceva nu este posibil, cel puţin în momentul de faţă. Ei bine, ceea ce este acum cu neputinţă la nivel de grup sau comunitate, se pare că devine plauzibil pentru tot mai mulţi indivizi luaţi în parte.

Savanţii americani Brooke Worth şi Robert Emders întrevăd deja, în *The Nature of Livind Things*, figura mutantului în persoana copiilor-minune din zilele noastre. Dacă până de curând aceştia îşi diminuau calităţile odată cu trecerea anilor, astăzi ei rămân la fel. Adulţii-minune par a

anticipa deja figura supraomului. Calităţile intelectuale le sunt amplificate substanţial, stresul şi maladiile psihomentale par a nu-i mai atinge semnificativ. Noile generaţii de calculatoare şi universurile mentale, tehnica de ultimă oră şi teoriile informaţiei par a le pune din ce în ce mai convingător în evidenţă calităţile. Aceşti mutanţi *avant-la lettre* ar stăpâni spaţiul şi timpul, având posibilităţi spirituale realmente spectaculoase. Deocamdată, ei continuă să trăiască discret, departe de lumea dezlănţuită. Una dintre temeri este aceea că prezenţa lor ar putea oricând să provoace neînţelegere şi invidie, ostilitate şi ură, fascinaţie şi teamă deopotrivă.

3. Eliade, supraomul şi hermeneutica catastrofei nucleare

Preţul intrării în lume a unor asemenea exemplare minune ar fi, pentru noi, unul pe măsură. Oameni superiori nu (mai) apar din senin. Miracolele genetice de genul celui care a făcut posibilă trecerea de la 46 la 48 de cromozomi nu mai sunt acum actuale. Nu avem – deocamdată – motive să sperăm în iminenţa prezenţei lor. Asta nu înseamnă că ele nu ar putea să survină într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat. Tributul pe care noi ar trebui să-l plătim ar fi atât de mare, încât, pe bună dreptate, ne-am întreba dacă merită sacrificiul. Pe scurt, acesta *ar putea fi* milioanele de exemplare umane normale, obişnuite, care ar dispărea în condiţiile unui noi cataclism nuclear.

Efectele cumulative ale exploziilor atomice ar avea, în 99% dintre cazuri, urmări catastrofale. aproape totul ar fi pustiit. Totuşi, din punct de vedere teoretic, nu este exclus ca în 1% dintre situaţii – sau chiar mai puţin – razele X şi

acţiunea radiului să provoace schimbări de excepţie în structura psiho-mentală a omului. Ar putea să reapară genii precum Aristotel şi Leonardo da Vinci, Newton şi Pasteur, Euler şi Einstein etc.

Ideea este admirabil reluată şi dezvoltată de Mircea Eliade într-una dintre scrierile sale fantastice[1]. Este vorba de *Tinereţe fără de tinereţe...* Personajul central al acestei nuvele, profesorul Dominic Matei, e lovit de trăsnet în ziua de Paşti, *chiar în creştetul capului* şi apoi ars în cea mai mare parte a trupului. Efectele unei astfel de lovituri de trăsnet nu sunt cu mult diferite de cele provocate de un război nuclear. Numai că, spre surprinderea tuturor, personajul lui Eliade nu se predă morţii. Dimpotrivă, îşi revine miraculos sub chipul unui veritabil supraom.

Realmente fascinant îmi pare a fi faptul că Eliade însuşi nu-şi considera nuvela o simplă ficţiune! Într-unul

---

[1] Nu am în atenţie acum decât nuvela amintită. Evident, tema mutantului – sau a "omului nou" – se regăseşte şi în alte nuvele (precum *Un om mare*) şi în anumite texte de istorie a religiilor. Tema supraomului în opera lui Eliade a fost ingenios interpretată de Ioan Petru Culianu, Matei Călinescu şi Dan Petrescu. Primul, în monografia despre *Mircea Eliade*, Matei Călinescu în cartea sa *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade*, iar Dan Petrescu în excelentul său serial "Enigma lui Cucoaneş", publicat în revista *Timpul*, ajuns în momentul scrierii acestor rânduri la cel de-al patrulea episod.
Relaţia dintre legionarism, proză fantastică, operă ştiinţifică şi experienţe psihedelice personale la Mircea Eliade este prea complexă şi merită tratată într-un text special. Ceea ce mă reţine pe mine aici este doar provocatoarea interpretare oferită de prozatorul Eliade posibilelor cataclisme nucleare şi faptul că mitul supraomului cunoaşte acum, graţie manipulărilor genetice, versiuni interesante şi, într-un anume fel, alarmante. Evident, ele nu au nici o legătură cu motivul legionar al "omului nou" şi nici cu "noul umanism" din scrierile ştiinţifice ale lui Mircea Eliade.

dintre textele sale, istoricul religiilor invoca unele cazuri similare, absolut reale, prezentate în presa americană a timpului. Ele amintesc de oameni trăsniți și arși de vii, reveniți în mod uimitor la viață. Condiția esențială a fost însă ca acel fulger să lovească *drept în mijlocul cutiei craniene.* Locul nu este deloc întâmplător. În *Bardo Thödol* (*Cartea tibetană a morții*), călugărul oficia ritualic întâmpinarea morții, operând cu dexteritate o spărtură în creștetul capului celor neinițiați. Prin această "Poartă a cerului", sufletul defunctului urma să-și ia zborul. Poate nu întâmplător Eliade însuși și-a intitulat ultima sa carte *Briser le toit de la maison.*

Toate acestea, sugerează Mircea Eliade, se cer a fi înțelese în spiritul gândirii taoiste sau în cel al filosofiei *Vedanda* din India. Din aceste puncte de vedere, contrariile se anulează. În absolut, Binele și Răul își pierd sensul, nu se mai opun, iar Ființa coincide cu Neființa. Dacă am aplica această hermeneutică asupra a ceea ce numim *viitoarea confruntare nucleară, viitorul război mondial,* acestea *ar trebui dacă nu justificate, atunci cel puțin acceptate.* În ultimă instanță, din această perspectivă, mult prea înaltă, aproape neomenească, posibilele catastrofe nucleare ar camufla un sens: *mutația speciei umane și apariția supraomului!* Distrugerea a milioane de vieți, aneantizarea multor culturi și civilizații ar putea fi imensul preț pe care ar trebui să-l plătim pentru a lichida cu trecutul și a deschide calea apariției supraomului[1].

[1] Tema creării supraomului și a "noii rase" umane a revenit în actualitate începând cu anii '90. Noile descoperiri științifice ale biologiei moleculare și geneticii ne confirmă speranța în posibilitatea controlării evoluției umane și a orientării ei spre apariția unor mutanți calitativi superiori. Tehnica cea mai mediatizată (și controversată) este cea a clonării. Prezența ei provoacă dialogul, orientându-l spre chestiuni de etică biotehnologică și religioasă.

Această perspectivă apocaliptică nu poate, totuşi, trece sub tăcere mai multe întrebări: merită înfăptuit acest sacrificiu? Stă oare în puterea noastră să răspundem şi să decidem? Sau, poate *altcineva* alege în locul nostru, folosindu-se de noi ca instrumente, chiar în momentul în care noi avem convingerea că, de fapt, alegem? Nu ştiu, dar poate că raspunsurile la aceste întrebări nici nu trebuie ştiute. Cel puţin acum, pentru cei mai mulţi dintre noi.

Pentru versiunile ştiinţifice actuale ale mitului nemuririi şi perfecţiunii umane, vezi şi John Harris, *Clone, gene şi nemurire. Etica şi revoluţia genetică*, traducere de Irina Margareta Nistor, Editura Univers, Bucureşti, 2003, în special secţiunile VII ("Femeia-Minune şi Superman", pp. 180-205), VIII ("Schimbarea lumii", pp. 205-229) şi IX ("Noua rasă", pp. 229-251).

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

(IN)CONFORTABILUL CULIANU

Păcatul împotriva spiritului, cea de-a zecea carte din colecția *Opere complete*, apărută la Editura Nemira, constituie o antologie de texte cultural-politice publicate de Ioan Petru Culianu între noiembrie 1974 și 1991. Puține dintre ele sunt inedite, majoritatea fiind apărute pentru prima dată în 1990, în săptămânalul *Lumea liberă românească* din New York, unde I. P. Culianu a ținut o rubrică permanentă intitulată *Scoptophilia*. Termenul, aparent exotic, este preluat din psihanaliza lui Freud și reprezintă "plăcerea de a privi". Culianu a privit lumea, a înțeles, a scris și a fost ucis. Pe coperta a patra a cărții, editorii anunță că toate "investigațiile făcute în SUA indică o crimă politică, pregătită și executată din ordinul guvernanților de la București. Deocamdată, această monstruoasă crimă – poate cea mai gravă pentru cultura română după asasinarea lui Iorga – rămâne pentru noi un chinuitor mister.

Păcatul împotriva spiritului ne dezvăluie o față poate mai puțin cunoscută a lui Ioan Petru Culianu: cea de publicist și de comentator al faptelor politice și sociale. Volumul cuprinde trei părți. Prima, care poartă chiar titlul volumului, reia două povestiri-parabolă cu caracter politic și se încheie cu ultimul interviu acordat Gabrielei Adameșteanu pentru revista *22*. Aici, "ultimul Culianu" își anunță noua sa cheie de abordare a operei științifice, una *cognitivă*, cum inspirat o numește Patapievici, centrată pe jocurile minții și motivul lumilor multidimensionale. După expresia lui Patapievici, avem de-a face cu un Culianu pasionat de cosmogonie, filosofie și epistemologie, și aproape neutru față de

descriptivismul filologico-istoric, din nefericire copios prezent în studiile despre Renaştere.

Interesat de mecanismele cognitive ale subiectului cunoscător, mecanisme care ar face lumea să arate altfel, Culianu descontruieşte şi truismele clasice despre magie, alchimie şi astrologie. Faptul aceasta se poate intui şi deduce din anumite texte publicate în *Păcatul împotriva spiritului*.

În interviul acordat Gabrielei Adameşteanu avem de-a face cu un savant fascinat de "spaţiul nostru mental", de analogiile cu calculatorul şi de universurile paralele. Unitatea gândirii lui Culianu s-ar regăsi aşadar în interesul pentru *sistemul structurilor cognitive de generare*, afirmă pe bună dreptate Horia-Roman Patapievici. "Fie că a oferit un răspuns istoric, fie că s-a îndreptat spre unul structural, Culianu a avut mereu aceeaşi întrebare de pus, în studiile sale: cum e cu putinţă ceva? Aceasta nu este întrebarea unui istoric, ci a unui filosof"[1]. Aşa este, Patapievici are dreptate. Numai că eu am rezerve în a restrânge originalitatea lui Culianu la "erudiţia ieşită din comun" (Kitagawa) şi la mecanismele interioare ale cogniţiei. Poate că accentul pus de Patapievici pe importanţa subiectului cunoscător la Culianu este un pic prea apăsat. Nu totul se întâmplă în minte. Ar trebui să luăm în seamă şi faptul că, pentru Culianu, regulile minţii funcţionează asemenea unei gramatici universale ce depăşeşte cu mult puterea de control a minţii unui om. Uneori, această gramatică controlează total

[1] *Magie, ascensiune celestă, gnoze şi Ioan Petru Culianu*, lansarea cărţilor *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera* şi *Jocurile minţii*, în revista *22*, nr. 702, 19-25 august 2003, pp. 12-13. Au participat: Sorin Antohi, Dan Petrescu, Andrei Oişteanu, Horia-Roman Patapievici, Gabriela Adameşteanu şi Ovidiu Şimonca.

mintea omenească. La noi, faptul acesta l-a observat bine Ştefan Afloroaei.

Mai există apoi un factor, după opinia mea foarte important, în epistemologia lui Culianu: *sistemul.* Fără a fi structuralist, Culianu a mizat foarte mult şi pe importanţa sistemului mitic în fabricarea scenariilor de tip istoric. Aş da acum un singur exemplu din *Gnozele dualiste ale Occidentului.* El se referă la Aries şi Nestorie, care doar au impresia că aleg între mai multe variante ale sistemului gnostic, când, de fapt, scrie Culianu, cei doi *sunt ei înşişi aleşi de sistem* în chiar momentul în care ei cred că aleg!

Bricolajul istoric al marelui sistem mitic din finalul *Gnozelor...* nu am motive să cred că este o teză abandonată de "ultimul Culianu".

* * *

Cea mai amplă parte a cărţii (171 de pagini) este consacrată *scoptophiliei.* Cuprinde scrisorile către Andrei Pleşu şi o schiţă din 1990 asupra viitorului României; un dialog imaginar dintre Nicolae Ceauşescu şi Ion Iliescu, mediat de prezenţa tăcută a lui Satan în chiar împărăţia acestuia; referinţe sincere şi de o virulenţă neobişnuită la adresa Securităţii române, taxată drept "cea mai proastă inteligenţă" etc. Un loc aparte îl ocupă în carte "războiul" lui Culianu cu Biserica Ortodoxă Română şi cu... Germania. Afirmaţia aceasta tranşantă poate provoca şi chiar şoca. De aceea cred că ar fi inspirat să o nuanţez.

Ca istoric al religiilor, Culianu cunoştea foarte bine spiritualitatea creştină, inclusiv cea ortodoxă. Nu ea intră în discuţie. Şi atunci, ce anume? Instituţia Bisericii Ortodoxe Române de dinainte de decembrie '89. În viziunea lui Culianu, ea ar fi "crâncen compromisă cu toate regimurile dictatoriale care s-au perindat în România din 1937 până astăzi..." (p. 68). Prin urmare, BOR "nu trebuie în nici un

fel privilegiată de către Stat" (p. 68). În ceea ce priveşte apariţia unor noi religii în România, Culianu are un punct de vedere contrar faţă de mulţi dintre noi. O spune foarte clar: "Românii au tot interesul de a accepta religii noi şi mai ales de a constitui o puternică Biserică catolică de rit grecesc (desfiinţată de comunişti în 1948, cu jubilarea Bisericii ortodoxe)" (pp. 68-69). Personal, nu împărtăşesc în totalitate poziţia lui Culianu referitoare la Biserica Ortodoxă Română şi la noile culte de după 1989.

Cât priveşte ofensiva culturală antigermană a lui Culianu, ea este binecunoscută cititorilor cărţilor sale de specialitate. S-a războit îndelung cu Religionsgeschichtliche Schule (Şcoala germană de istorie a religiilor). Nu insist acum şi aici asupra acestei chestiuni. În cartea mea despre *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale* (Polirom, Iaşi, 2000), am tratat mai pe larg această temă. În *Păcatul împotriva spiritului*, Culianu îl "execută" pe Heidegger, numindu-l un filosof plicticos şi depăşit. În germană ar suna îngrozitor de simplu. Ar fi doar creatorul unor speculaţii şi giumbuşlucuri lingvistice şi atâta tot. Cred că Ioan Petru Culianu era deosebit de inteligent şi, prin urmare, nu spera să convingă pe cineva cu asemenea afirmaţii. În ceea ce mă priveşte, nu sunt înclinat să dau dreptate afirmaţiei lui potrivit căreia: "Germania a creat toate nenorocirile acestui secol, începând cu instalarea puterii sovietelor şi până la nefasta ocupaţie sovietică a ţărilor aflate până de curând în «dăgărul» comunist, iar de acum înainte de-a binelea în Luma a Treia" (p. 97).

Scoptophilia mai conţine, pe lângă textele politice, şi articole extraordinare despre Moshe Idel, numit pe drept cuvânt cel mai mare specialist în mistica iudaică şi în hermeneutica kabbalei, un om cu adevărat extraordinar. Faptul că Ioan Petru Culianu nu a exagerat aici deloc este şi argumentat şi de noua carte a lui Moshe Idel, *Kabbală şi*

hermeneutică, un volum de peste 500 de pagini, care urmează să apară la Editura Polirom din Iași.

Cititorul mai poate întâlni în *Păcatul împotriva spiritului* un alt Eco și un alt Eliade. Este vorba despre posibila integrare a lui Umberto Eco în *Colegiul invizibil al celor 8 bibliotecari ai Bibliotecii din Alexandria* și de un "Eliade Koan" – un om de o bunătate și generozitate ieșite din comun. Nu lipsesc de aici nici cele două interviuri acordate de Culianu lui Gianpaolo Romanato și Armando Masserenti. *Scoptophilia* mai conține și scrisoarea către Gabriel Liiceanu după lectura *Jurnalului de la Păltiniș*, publicată pentru prima dată de Liviu Antonesei în revista *Timpul*.

În sfârșit, partea ultimă – *In memoriam* – cuprinde o selecție din textele apărute imediat după asasinarea lui Culianu, semnate de Șerban Anghelescu și Dana Sișmanian, Radu Portocală și Dan Laurențiu, Dorin Tudoran și Vladimir Tismăneanu.

Ioan Petru Culianu a fost un om și un savant cu totul excepțional. Nu exagerez și am suficiente argumente în acest sens. Unul dintre ele se referă la capacitatea lui de a anticipa viitorul. Cum? Descifrând jocurile și misterele minții omenești. Totul stă în minte, obișnuia să spună studenților și celor apropiați. Ea este un imens puzzle, care funcționează pe baza unui set de reguli și a unui mecanism de generare. Cunoscându-i-le, ai putea să-i anticipezi jocurile viitoare. Culianu a prevăzut ajungerea lui Andrei Pleșu și Dan Petrescu în fotoliile ministeriale cu mult timp înainte ca faptul să se producă. Se pare că a descifrat și mecanismul de acțiune al KGB-ului în Estul Europei pentru salvarea marelui imperiu. Să fi fost oare Ioan Petru Culianuîn situația de a fi ghicit și alte jocuri oculte pentru care a "trebuit" să plătească cu viața? Nu știu. Cert este însă un adevăr spus de Vladimir Tismăneanu: "Cei pe care zeii îi iubesc mor de tineri". Oricum, moartea misterioasă a lui Culianu rămâne încă un mare Păcat împotriva spiritului.

Trebuie arşi Eliade şi Cioran?

Aceasta-i întrebarea pe care şi-o pune Alexandra Laignel-Lavastine în ultimul capitol al cărţii sale despre *Cioran, Eliade, Ionesco: L'oubli du fascisme*[1]. Evident, la câţiva ani buni de la moartea celor doi, nu mai poate fi vorba decât de o ardere simbolică în focul uitării. Însă această moarte sugerată de Alexandra Laignel-Lavastine, cercetătoare franceză specializată în istoria culturală şi politică a Europei răsăritene, doctor în filosofie la Paris cu o teză despre "naţionalistul" Noica, este infinit mai gravă decât regretabila moarte fizică. Ea ar însemna decapitarea culturii române şi universale de doi şi chiar trei reprezentanţi cu adevărat importanţi: Eliade, Cioran şi Eugen Ionesco. Ultimul este acuzat că fusese, timp de doi ani, funcţionar diplomatic pe lângă guvernul francez colaboraţionist de la Vichy şi, mai ales, de tăinuirea îndelungată a păcatului "antisemit" şi "legionar" al celor doi mari prieteni. De remarcat că Eugen Ionesco a scăpat mai ieftin de rechizitoriul cercetătoarei franceze. S-a ales numai cu o "condamnare pe viaţă". Dacă vrei să ştii ce-i lega pe cei trei celebri exilaţi români, atunci răspunsul pe care-l afli în cartea filosoafei Lavastine este simplu: cadavrul ascuns al legionarismului românesc. Preocuparea lor ar fi fost ascunderea acestui stârv totalitar, îndoparea lui cu formolul nesinceritătii, cu absenţa unei profunde căinţe, cu omisiune şi chiar minciună.

Personal, îi sunt deosebit de recunoscător doamnei Lavastine pentru că m-a scos din ceaţă. Cartea Domniei

[1] Este vorba de volumul *Cioran, Eliade, Ionesco: L'oubli du fascisme*, Paris, PUF, 2002, 553 p.

sale, de o inestimabilă valoare teoretică şi practică, mi-a dezlipit, unul câte unul, solzii ignoranţei de pe ochi şi de pe minte. M-a luminat, arătându-mi adevărata faţă a lui Eliade, Cioran şi Ionesco. Mulţumesc cerului că a permis întruparea în timpul vieţii mele a unei asemenea entităti spirituale, care m-a salvat din bezna ignoranţei. M-a mîntuit. Ce mai, eram complet pierdut.

Îmi risipisem vreo 20 de ani din viaţă citindu-i cărţile lui Eliade şi apoi predându-le studenţilor. Naivul de mine! Cum de-am putut înţelege altceva decât antisemitism şi legionarism citind *Tratatul de istorie a religiilor* şi *Naşterile mistice; Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului* şi *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*?

Despre cartea ultimă a Alexandrei Laignel-Lavastine au scris cronici Mircea Iorgulescu, Matei Călinescu, Toma Pavel, Ion Vianu Alain Paruit şi alţii. Majoritatea articolelor au apărut în hebdomenarul *22*. Unele din aceste recenzii mă conving, altele nu. Important este însă altceva. Faptul că poţi face o lectură simbolică a adevăratelor motive ce-i mână în luptă pe unii dintre aceşti exegeţi. Acesta este însă un subiect pe care mi-l rezerv pentru altădată.

În articolul de faţă aş vrea însă să remarc cu totul altceva: faptul că *Cioran, Eliade, Ionescu: L'oubli du fascisme* este o carte greşită. (Spun acest lucru preluând titlul unui capitol din *Deconstrucţiile populare* ale lui Dan Petrescu). Evident că o asemenea afirmaţia tranşantă – cum este cea pe care mi-o asum – solicită o lectură integrală, cu creionul în mână, şi o contraargumentare precisă. Îmi rezerv dreptul de a o face detaliat altădată. Abia am primit cartea de la Bruxelles, de la prietenul meu Jacques Rogissart. Acest funcţionar al Comunităţii Europene pe probleme de transport internaţional a învăţat la vârsta de 60 de ani limba română din dragoste faţă de opera lui... Mircea Eliade. A vizitat recent România şi a cumpărat din librăriile ieşene toate cărţile istoricului român al religiilor. Pe bună dreptate,

omul s-a arătat a fi consternat de ceea ce a produs Alexandra Laignel-Lavastine şi m-a provocat la dialog.

Totuşi, îmi pot susţine şi acum afirmaţia invocând două argumente. Primul se referă la imensul număr de greşeli şi gafe pe care le conţine cartea. Pe unele dintre ele le-au deconspirat Mircea Iorgulescu şi Matei Călinescu. Este vorba, printre altele, de falsificarea citatelor şi de forţarea interpretărilor; de confuzia unor nume (Romulus Vulcănescu cu Romulus Vulpescu) şi de monumentale inepţii (de genul: Nae Ionescu este întemeietorul Gărzii de Fier). Ar urma apoi nuanţa peiorativă pe care autoarea franceză o dă calificativului de român şi stigmatizarea Europei de Est drept un spaţiu alcătuit din "noţiuni incerte, înghesuite între Germania şi Rusia".

Cel de-al doilea argument al ratării pariului acestei cărţi se referă la teza autoarei că pasiunea lui Eliade pentru religii arhaice, mitologii insolite şi spiritualitate orientală s-ar explica prin antisemitismul şi legionarismul său. Am mai citit o asemenea gogomănie în cartea ilustrului necunoscut Daniel Dubuisson, *Mythologies du XX siecla: Dumezil, Levi-Strauss, Eliade*[1]. E limpede, cred, pentru orice om cât de cât cunoscător al operei lui Eliade, că aşa ceva nu se poate sub nici un chip susţine. De fapt, la un colocviu "Mircea Eliade – in memoriam", desfăşurat la Sorbona, în 2000, Daniel Duboisson s-a arătat a fi şi suspect de reticent, nesusţinându-şi ideile în faţa auditoriului. De imaginat cum s-ar comporta şi cercetătoarea franceză la Judecata de Apoi a culturii, despre care scria Noica – cel întru care Lavastine s-a doctorizat –, dacă de faţă ar fi Cioran, Eliade şi Ionesco? Le-ar mai cere încă o dată arderea?

[1] Daniel Dubuisson, *Mythologies du XX siecla: Dumezil, Levi-Strauss, Eliade*, Presses Universitaires de Lille, 1993.

Preşedintele Bush nu l-a citit pe Mircea Eliade

La puţin timp de la cumplitele atacuri teroriste de la World Trade Center şi Pentagon, a devenit evident pentru fiecare dintre noi că avem de-a face cu o reală recompunere istorico-simbolică a centrelor de putere. Lumea nu mai este aceeaşi. Faptul acesta a fost anticipat şi comentat încă din anii '90, printre alţii, de Francis Fukuyama (*Sfârşitul istoriei şi ultimul om*) şi Samuel Huntington (*Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*).

În cartea amintită, Fukuyama minimalizează alternativa islamică la modelul liberal şi democratic occidental. Înainte de 11 septembrie 2001, politologul american afirma că replica dată Occidentului de credincioşii lui Alah este palidă şi nesemnificativă. Ea nu va împieta cu nimic victoria ultimă şi definitivă a democraţiei şi liberlismului occidental. Istoria se va sfârşi în sensul că modelul amintit va fi preluat şi difuzat cu timpul în întreaga lume. După 11 septembrie 2001, acelaşi Fukuyama susţinea într-un articol din *The Wall Street Journal* că celebra tragedie americană nu i-a infirmat teza. Atacul terorist n-ar semnifica un refuz al istoriei create de occidentali, ci "succesiunea unor reacţii de ariergardă purtată de societăţi cu funcţionare tradiţionalistă, care se văd ameninţate de modernitate"[1]. Enormă trebuie să fie

[1] Tudorel Urian, "Fukuyama sau Huntington?", în *Curentul*, nr. 11, 2001, p. 1.

această ameninţare a modernităţii din moment ce "reacţia de ariergardă" din septembrie anul trecut a dus la moartea a aproximativ 3.000 de oameni nevinovaţi! Fr. Fukuyama continuă să fie şi astăzi optimist: tinerii musulmani vor înţelege cu timpul avantajele modernităţii occidentale şi vor abandona islamul tradiţionalist.

Cred că teza lui Fukuyama este de un simplism revoltător. În primul rând, teroriştii kamikaze erau absolvenţi foarte buni ai universităţilor occidentale şi bine integraţi în sistem. Faptul acesta nu i-a constrâns deloc să-şi abandoneze vechile mentalităţi şi credinţa religioasă. Stăpâneau tehnica modernă, se îmbrăcau ca noi, dar continuau să fie musulmani. În al doilea rând, este nedrept să identifici un miliard de credincioşi întru Alah cu anumite "reacţii de ariergardă". Nu poţi lasă să se înţeleagă că întregul islam coincide cu fenomenul terorist. Ideea aceasta a surprins-o foarte bine Andrei Oişteanu în splendidul său eseu "Războiul civilizaţiilor", atunci când afirma că satanizând "întreaga lume musulmană nu facem decât să repetăm «noi» greşeala pe care le-o reproşăm «lor»". Această eroare este deseori (involuntar?) întreţinută şi de mass-media occidentale. Poate că nu întâmplător, acestea trădează islamul profund. Sunt mediatizate personaje (în special politice) puţin semnificative pentru lumea musulmană, dar care ni se par nouă ca fiind din cale afară de importante. Apoi, pe fondul unui anume resentiment occidental faţă de islam, suntem supuşi unui tratament de manipulare mediatică prin imagini şi stereotipuri. Nu întâmplător ştim că "terorismul este islamic", iar "despotismul, oriental". Aceste şabloane îndelung repetate au un efect devastator asupra mentalului social elementar. Nu în ultimul rând, îmi pare a fi suspectă

și aroganța politologului american de origine japoneză de a-și asuma rolul unui "mesager" divin care declamă inevitabilul sfârșit al istoriei prin victoria democrației occidentale și a modelului liberal. Viitorul e mult mai complicat, în măsură a ne oferi, uneori, chiar formidabile surprize.

La rândul său, Samuel Huntington a pariat totul pe ciocnirea viitoare a civilizațiilor. Sursele conflictelor nu vor mai fi cele economice, politice și militare, ci, mai ales, datele de ordin cultural. În primul rând vor conta diferențele dintre mentalitățile religioase. Ele vor structura faliile viitoarelor rivalități dintre civilizații. Mulți au fost tentați să interpreteze evenimentele din septembrie 2001 drept expresii directe ale războiului dintre civilizația islamică și cea occidentală. Huntington însuși, într-o intervenție televizată la câteva zile după pogorârea Infernului la New York, nega această apropiere, susținând că "ciocnirea civilizațiilor" este totuși ceva de domeniul viitorului.

Eu cred că autorul american are și nu are dreptate. Are în sensul că nu putem egala terorismul cu civilizația islamică și America cu cea occidentală. Nu are dreptate pentru că, în ultimă instanță, cele întâmplate acum un an ilustrează confruntarea a două mentalități: cea a "omului de stepă" și cea a "omului din zgârie-nori" (vezi articolul citat al lui Andrei Oișteanu). În joc sunt și date de ordin simbolic și religios care te îndreptățesc să crezi că ai de-a face (și) cu o ciocnire a unor elemente de ordin civilizațional. În fond, chiar lupta împotriva terorismului este una a guvernului Bush și a aliaților cu o mentalitate stranie, exotică, parțial întrupată de autorii dezastrului din 11 septembrie 2001.

Pentru a o contracara și înfrînge, politicienii americani ar trebui să nu mizeze numai pe experții militari și pe

serviciile profesioniştii de la FBI. Ele sunt necesare, dar nu suficiente. Cunoscătorii mentalităţilor exotice sunt istorici religiilor şi specialiştilii în islam. Or, aceştia continuă să fie plasaţi în afara jocului. Sunt convins că ei pot fi oricând adevăraţii lideri ai dialogului intercultural. Din nefericire, Vasile Lovinescu avea dreptate: acesta, dialogul, se mai poate astăzi consuma doar la nivelul elitelor spirituale. Şi aici ar trebui dus marele război contra terorismului. Dar dacă îţi fac cu ochiul noile depozite de petrol din Irak, atunci la ce mai sunt buni cărturarii şi specialiştii dialogului cu alteritatea nonoccidentală? Cert este că preşedintele Bush nu l-a citit pe Mircea Eliade.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

V. FIGURI ALE EXOTISMULUI RELIGIOS

Yoga şi creştinismul. Actualitatea unui prozelitism ratat

Imediat după 1989, întâlnirea dintre creştinismul românesc şi practicile yoga a devenit cu adevărat un fenomen social. Ea a încetat a se mai consuma la nivelul elitelor culturale, sfârşind prin a captiva (sau indigna) pe foarte mulţi dintre noi. Cert este că a existat o constantă şi semnificativă mefienţă a populaţiei româneşti, majoritar ortodoxă, faţă de religia lui Vişnu, Shiva sau Indra. O reacţie adversativă s-a manifestat la nivelul simţului comun, prin frecventa utilizare a stereotipurilor şi stigmatelor cu privire la Orient. Nu de puţine ori s-a interpretat prozelitismul hindus din România drept o încălcare nepermisă a Drepturilor Omului. S-ar putea ca pentru anumite situaţii această afirmaţie să fie justificată. Generalizarea ei cred, totuşi, că nu are îndreptăţire şi nici suficientă credibilitate. Fiecare dintre noi are dreptul de a-şi alege liber confesiunea religioasă, fără a forţa libertatea celorlalţi şi a încălca legislaţia. Observaţia este valabilă cu atât mai mult cu cât denominaţiile orientale din România anilor '90 sunt – cele mai multe dintre ele – înregistrate oficial şi funcţionează după toate canoanele legislative.

Din punctul meu de vedere, problema întâlnirii creştinismului cu religiile Orientului este alta. Ea se referă la

reciproca reprezentare negativă şi la eşecul unor strategii culturale de persuadare şi convertire a celuilalt. Înainte de a mă referi în mod special la spaţiul românesc postdecembrist, voi exemplifica această situaţie cu unele date istorice de ordin misionar.

Toate acestea stau sub semnul aceleaşi mentalităţi: celălalt este profund diferit de mine şi, în mod obligatoriu, inferior. Vechii greci se numeau pe ei înşişi *hellenes*, iar pe ceilalţi îi gratulau cu apelativul de *barbaroi*. Oamenii Indiei "desemnau alteritatea prin vocabula *mleccha*"[1]. Ea avea sensul de om străin, nearian, complet neintegrat sistemului sacru al castelor. Mai mult chiar, răul ultim era acela de a nu şti deloc sanscrita, limba oficială a textelor sacre şi a cultului brahmanic din India.

Acestea sunt datele de care au ţinut seama şi unii misionari creştini din ţara Vedelor. Peste timp, în România anilor '90, ele au revenit în actualitate într-o altă formă. Pentru a o înţelege corect voi urmări mai întâi, pe scurt, strategia pionierilor misionarismului creştin din India. Ei aveau în faţă două alernative. Prima viza scoaterea credinciosului indian din sistemul său filologico-religios şi impunerea latinei ca limbă a cultului creştin. O asemenea încercare şi-a arătat însă imediat ineficienţa. Mentalitatea socială veche, tradiţională, a fost impenetrabilă în faţa unor asemenea persuadări. Este motivul pentru care creştinii au recurs la o strategie mai sofisticată, dar cu şanse mult mai mari de reuşită. Ea consta în introducerea "calului troian" – sub chipul creştinismului propovăduit în sanscrită – în cetatea religiilor hinduse. Fenomenul a fost menţionat mai

[1] Radu Bercea, "Creştinismul în India. Evanghelizare, dialog interconfesional sau pluralism religios?", în *Secolul XX*, nr. 4-6, 1996, p. 306.

târziu de Conciliul Vatican II sub numele de *inculturare*. Mai exact, s-a tradus în sanscrită *Decalogul*, *Crezul* şi chiar o variantă creştină dialogului dintre Krişna şi Arjuna. Deşi "rupeau" ei înşişi ceva în sanscrită, creştinii i-au asociat campaniei misionare pe panditii autohtoni şi pe remacabilii orientalişti ai timpului.

Marile dificultăţi au apărut în momentul echivalenţei în limba indigenă a unor motive esenţiale din creştinism: Dumnezeu, Iisus Hristos, Sfântul Duh etc. Iniţial, misionarii au încercat să-l traducă pe Dumnezeu Tatăl prin termenul de Isvara. N-au reuşit. Au eşuat, pe bună dreptate, din moment ce diferenţele dintre cei doi sunt remarcabile. Astfel, Dumnezeu intervine activ în viaţa credincioşilor, pe când Isvara nu. Se arată a fi suspect de rezervat, ajutându-i, uneori, doar pe cei care s-au decis să se consacre total practicilor yoga. Această "simpatie metafizică" (M. Eliade) pentru yoghini i-ar fi consumat întreaga energie. În concluzie, pentru majoritatea hinduşilor, Isvara este un fel de *Deus otiosus* şi nu putea fi speculat în folosul cauzei misionare creştine. La fel de ineficiente s-au dovedit a fi şi echivalările Sfântului Duh cu formule de genul: *Pavistra-atman* (atmanul purificator); *Isvara-atman* (atmanul lui Dumnezeu); *Deva-atman* (atmanul divin) sau *Punya-atman* (atmanul sfânt).

Cele mai vii şi aprinse controverse au apărut însă în momentul în care Iisus Hristos, Mântuitorul lumii, a trebuit să îmbrace haina sanscrită. Minţile abile ale multor misionari s-au orientat asupra termenului de *avatar*, considerat a fi cel mai convenabil echivalent al lui Iisus în religia hindusă. Literar, *avatara* s-ar traduce, sugerează Radu Bercea, prin "traversare în jos". Este drumul pe care divinitatea supremă, Vişnu, îl parcurge pe pământ. El nu-şi părăseşte, totuşi, condi-

ţia transcendentă. Îl însoţeşte periodic pe om, ajutându-l să restabilească ordinea cosmică. Exemplul clasic este cel al lui Krişna, avatarul lui Vişnu. Or, şi de data aceasta, echivalenţa a fost ratată. Sunt prea mari diferenţele dintre cele două religii pentru ca apropierea să poată funcţiona. Avatarul are o intrare repetată în timpul ciclic al lumii. Iisus intervine o singură dată în timpul liniar al istoriei. Avatarul nu-şi asumă împăcarea cu decrepitudinea acestei lumi. Iisus, dimpotrivă, salvează lumea prin sacrificiul personal. Avatarul hindus este departe de a intra în ecuaţia soteriologiei umane. Fiul lui Iosif şi al Mariei se predă însă necondiţionat martirajului şi răstigniri, lăsând totul în voia Tatălui ceresc.

Ei bine, peste timp, în România ultimilor ani, aceste motive vor reveni în actualitate. Este vorba de întâlnirea inversată dintre misionarismul yoghinilor şi creştinismul românesc. Asupra acestui fapt urmează să revin.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Yoga, infracționalitatea și asteroidul apocaliptic

Pentru a ilustra convingător specificul prozelitismului yoga din România postdecembristă, voi avea în atenție, în mod special, Mișcarea Spirituală de Integrare în Absolut (MISA). De ce? Pentru că anumite practici mediatizate de acest grup se regăsesc, într-un fel sau altul, și în cazul altor denominațiuni orientale de la noi. Chiar prin notorietate și număr de adepți, MISA a devenit în momentul de față emblematică pentru fenomenul tantrico-yoghin românesc.

Dintr-un început observăm că strategia MISA este, din punct de vedere funcțional, similară celei practicată de misionarii creștini ai Indiei. Aceștia din urmă au recurs la limba sanscrită pentru a răspândi creștinismul. Cei autohtoni traduc astăzi, indirect, conținuturile învățăturilor orientale în limba română. S-a înțeles, și într-un caz și în celălalt, că o bună persuadare se realizează prin utilizarea limbii autohtone. Diferențele dintre cele două strategii merită a fi însă amintite. În primul caz, misionarismul creștin din India era pus în joc în special de străini. În noua situație, cei care-l importă pe Vișnu și pe Shiva pe plaiurile mioritice sunt chiar românii. Creștinii din India aveau o pregătire teologică, iar unii dintre ei chiar studii filologice și filosofice. În schimb, majoritatea celor care propovăduiesc practicile orientale la noi după '89 sunt absolvenți ai facultăților tehnice. Și-au anunțat oficial pasiunea pentru cele spirituale, apoi s-au autoproclamat profesori și chiar guru.

O altă diferenţă importantă se referă la faptul că misionarii creştini din Orient recurgeau în practicile lor la sursele autentice. Cunoaşteau Biblia şi textele de bază ale creştinismului în original, nefiind străini nici de criteriile unor traduceri competente. Or, "specialiştii" indigeni care predau yoga în România nu cunosc – în cea mai mare parte a lor – sanscrita, pali sau tamila, dialect răspândit în sudul dravidian al Indiei. Nu au studii filologice şi, prin urmare, recurg la sursele de mâna a doua sau a treia. Traduc texte orientale despre yoga din franceză sau engleză, publicându-le la edituri obscure. Condiţiile grafice în care apar aceste texte lasă de dorit. Mai mult, "profesorii" de yoga oferă cursanţilor sofisme de genul: "Un gram de practică valorează cât tone de teorie". Se minimalizează astfel importanţa pregătirii teoretice, în special filologice şi filosofice. E clar că unei asemenea serioase pregătiri nu i-ar face faţă mulţi dintre cei care fetişizează MISA. Or, aici, cursantul nu dă un examen teoretic, ci, mai curând, i se se solicită să fie punctual cu plata contribuţiei financiare. Şi încă ceva: dacă "un gram de practică valorează cât tone de teorie", atunci de ce profesorul de la Universitatea din Calcuta, Surendranath Dasgupta, i-a interzis lui Eliade să practice luni de zile exerciţiile yoga, până nu stăpâneşte satisfăcător limba sanscrită şi filosofia indiană?

În scenariul prozelitismului oriental de la noi s-a recurs – pentru o mai bună eficienţă – la limba română. Materialul propagandistic este puternic codimentat cu motive pur creştine. Iată, spre exemplificare, doar câteva dintre acestea. În perioada 22 decembrie 1996 – 31 ianuarie 1997, MISA organizează în Bucureşti un experiment de tip parapsihologic, pe baza unor tehnici orientale de meditaţie.

Scopul declarat era scăderea ratei infracționalității și armonizarea energetică a ambianței sociale din capitală. Adepții MISA susțin că au reușit. Un argument al lor ar fi confirmarea oficială a scăderii cu 50% a infracționalității și accidentelor rutiere în Bucureștiul sfârșitului de an 1996. Știrea despre acest fenomen a fost difuzată și de postul de televiziune Antena 1 în cadrul emisiunii "Observator:, din 4 ianuarie 1997. Liderul suprem al mișcării, controversatul domn Bivolaru Gregorian, și-a argumentat reușita trimițând nu la sursele orientale, ci la anumite fragmente din... Biblie. Au fost invocate pasaje cum ar fi cele din *Ieremia* (29,12-13), *Matei* (7, 7-8) sau *Facerea* (28).

O situație similară în care MISA a recurs la creștinism a fost și cea creată de "previziunile" apocaliptice ale lui Virgil Hîncu. Yoghinii bivolarieni au creditat imediat afirmațiile respectivului domn, numinundu-le "cercetări competente". Au propus ca soluție ultimă "rugăciunea colectivă", practicată zilnic în perioada 1 ianuarie – 15 februarie 2000, între orele 21.00-21.45.

Aș mai aminti recursul aceloraşi misionari yoghini la "metoda unică eficientă de agregare la unison". Măreţul ei scop era acela de a îndepărta, măcar un centimereu, asteroidul apocalipstic care urma să lovească pământul în septembrie 2000. Din fericire, sfârșitul lumii nu a avut loc atunci. Noi, ceilalți, muritorii de rând, mai suntem astăzi în viață și n-ar trebui să ne cenzurăm permanenta recunoștință față de acești balcanici yoghino-salvatori.

Combinația ciudată de idei și practici religioase creștin-orientale merge până acolo încât unii și-l reprezintă pe Iisus drept un guru, un inițiat în ashram-urile indiene. Evident, aceste riscante analogii puse în joc de neprofesio-

nişti trădează de acum partea maladivă a unei mentalităţi de tip New Age. Sincretismul acestei mişcări diluează diferenţele esenţiale dintre religii şi credinţe. Ele sunt adunate la un loc şi manipulate eficient în folosul cauzei.

Concluzia ar fi că practicile orientale din România anilor '90, în special cele de tip MISA, nu sunt altceva decât forme denaturate, uneori chiar periculoase, ale adevăratelor religii şi filosofii orientale. Păcat. India lui Mircea Eliade ar fi meritat ceva mult mai bun.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

Yoga bivolariană şi sindromul Cocuța

Unul dintre subiectele care au ţinut prima pagină a ziarelor în anul 2002 a fost şi cazul MISA (Mişcarea de Integrare Spirituală în Absolut). Totul a pornit de la dezvăluirile făcute de Radu Moraru într-o ediţie a emisiunii sale "Naşul" de la *B1TV*, unde l-a avut ca invitat chiar pe părintele fondator al grupării, Maestrul "Grig" (Bivolaru Gregorian). Acesta a negat cu vehemenţă acuzele aduse, incriminând el însuşi mass-media pentru rea-voinţă, ignoranţă şi manipulare.

Subiectul a fost profesionist comentat de Laszlo Kallai într-un serial neîncheiat din *Ziua* şi de Bogdan Mihalcea în *Ieşeanul* din săptămâna 22-28 octombrie 2002. Predând de mai mulţi ani la Universitatea "Al. I. Cuza" din Iaşi istoria şi sociologie religiilor, m-am simţit îndreptăţit (şi chiar obligat) să-mi formulez public, în *Monitorul*, un punct de vedere asupra fenomenului. Acum revin asupra subiectului cu doar câteva observaţii.

Prima se referă la modul în care MISA şi-a asumat în statut scopurile. Articolul 1 prevede că avem de-a face cu o "societate independentă, apolitică, nepatrimonială, neguvernamentală, cu caracter socio-profesional, filosofic, experimental-educativ, cu persoană juridică". Mai mult, "MISA încurajează exeprimentele, cercetările şi demonstraţiile din domeniile parapsihologiei, psihotronicii şi ştiinţelor de frontieră prin modul de abordare şi experienţele de tip ştiinţific pe care le desfăşoară demonstrând existenţa

misteriosului, invizibilului, subtilului, creând astfel primii germeni ai aspiraţiei de spiritualizare". Tocmai de aceea gruparea yoghino-bivolariană şi-a propus să instituie diverse activităţi în sfera serviciilor: publicitate şi organizare de expoziţii, editare de ziare şi reviste, informare, documentare şi traduceri, înfiinţarea unor tipografii, edituri şi biblioteci, predarea cursurilor de yoga şi de medicină tradiţională etc. Toate acestea sunt asumate "pentru tratarea bolilor civilizaţiei moderne şi pentru angrenarea persoanelor dotate paranormal în diagnosticarea şi tratamentul maladiilor".

Cred că riscul major al primei lecturi este acela de a-i lua prea în serios şi a te umple de respect faţă de măreţele idealuri bivolaro-gregoriene. Or, realitatea-i cu totul alta. De "caracterul socio-profesional, filosofic şi experiemental-educativ" al practicilor MISA ne-am convins urmărind la TV secvenţe din abominabilul spectacol porno dedicat de "iniţiaţii" MISA guru-lui Bivolaru. Cât priveşte "experimentele, cercetările şi demonstraţiile" ştiinţifice gen MISA, lucrurile sunt clare. Avem de-a face cu nişte diletanţi. Nu poţi astăzi sub nici un chip să practici exerciţiul ştiinţific sau pe cel filosofic la modul solitar, haiduceşte, departe de orice instituţie serioasă. Nu ai nici o justificare pentru a minţi cohortele de tineri, fluturîndu-le sub nas false autorizaţii de instructor yoga eliberate de Ministerul Sănătăţii[1].

Locotenenţii bivolarieni, autointitulaţi drept "iluminaţi", "iniţiaţi", îşi asumă din start dispoziţia ultrageneroasă de a fi "gata să ofere consultaţii în domeniile simbolismului, orientalismului, paranormalului, ştiinţelor secrete etc.". Dar cine sunt ei? Au o pregătire de specialitate în acest sens?

[1] A se vedea ziarul *Ziua*, ediţia din 30 oct. 2002, p. 8.

Poartă girul unor instituții serioase din România sau din lume? Din câte știu eu, nu. Dimpotrivă, Institutul de Științe Orientale "Sergiu Al. George" – prin persoana d-lui Radu Bercea – a luat o categorică poziție de respingere și dezavuare a acestor mofturi spirituale. Obrăznicia depășește orice măsură atunci când MISA se vrea o alternatică la instituțiile de învățământ românești și la centrele de cercetare ale statului. Este oricând dispusă să contribuie "la ameliorarea corespunzătoare a programelor de învățământ cu discipline de specialitate, la creearea de laboratoare de studiu riguros al fenomenelor aparținând științelor de frontieră". Fără cuvinte. S-ar întoarce lumea pe dos dacă așa ceva ar fi cu putință. Am deveni o țară de misologi tantrico-bivolarieni, specializați în arta posesiunii erotico-divine.

Recent, un veritabil profesor de yoga, domnul Mario Sorin Vasilescu, dezavua în presă tantra-yoga bivolariană. Desconspira dorința liderului MISA și ambiția sa de a binecuvânta adepții cu har "dobândit" fără mirungere. Afirma că marii yoghini ai lumii contemporane au familie și statut social, netrăind asemenea unor marginali. Taxa urinoterapia gen Bivolaru drept "o bătaie de joc" a tradiției și Ayur-veda în varianta Narcis Tarcău ca fiind o "bazaconie". Mai mult, profesorul M. S. Vasilescu argumenta specificul adevăratelor practici tantrice, acela de a realiza "coincidentia oppositorum" (coincidența contrarelor). Este vorba de modelul Siva/Sakti de practicare a sexualității, dar și de transfigurarea ei pe un plan superior, prin reținerea sămânței și irigarea "câmpurilor de cinabru" etc.; de obținere a eliberării folosindu-te de practicile elementare, biologice, specifice timpului profan din *Kaly-yoga*.

Şi totuşi, Bivolaru Gregorian a reuşit să unifice nişte contrarii. Prietena mea Dorina, admirabilă cunoascătoare a fenomenului yoga şi fostă frecventatoare MISA, îmi povestea recent despre pasiunea unor distinşi medici faţă de yoga bivoliană. La şedinţele MISA, specialistul medical se întâlneşte cu profanul capabil de maxima devoţiune întru guru. Uneori, cei doi sunt una şi aceeaşi persoană. Cocuţa este un caz edificator. Numele ei te trimite cu gândul la o făptură gingaşă, plăpândă şi unduioasă. De fapt, ai de-a face cu o saturniană femeie de 40 de ani, proprietară pe veci a unor slănuri absolut neinvidiabile. Această misoloagă de 90 de kg jinduieşte, suavă şi inocentă, la titlul de "Miss Sakti". În fond, este şi meritul deplin al Maestrului. El a adus la un numitor comun seninătatea şi candoarea cu arta de a nu-ţi vedea lungul nasului şi diformităţile trupului. Păcat. Sindromul Cocuţa tinde a deveni un fenomen social.

Secta AUM în România?

Aum Shinrikyo (Religia Adevărului Suprem) a fost înființată în 1987 de către Shoko Asahara, un guru bărbos, pe jumătate orb. Acesta și-a construit "un adevărat imperiu de magazine de computere, restaurante și cubluri de fitness, pe baza unei legi care permite scutirea de taxe pentru corporații religioase"[1]. Shoko Asahara a fost implicat în scandalul privind falsificarea unor acte de proprietate asupra pământului, dar ceea ce l-a făcut celebru în România și în întreaga lume a fost atentatul la viața japonezilor cu gazul sarin din 20 martie 1995. El s-a soldat cu 5.500 de internări și 12 morți. A fost, realmente, o imagine a Armaghedonului modern. Nu a fost însă singurul atentat Aum. În data de 5 mai 1995, *Săptămâna Aurită* pentru japonezi, s-au găsit amplasate alte două genți cu materiale chimice în toaleta unei stații de metrou. "Când au fost descoperite de un trecător, una din ele luase foc. Dacă flăcările ajungeau și la cealaltă geantă, substanța rezultată din combinarea celor două ar fi fost suficientă pentru a ucide 10.000 de persoane"[2].

În Japonia, secta Aum Shinrikyo cuprinde în jur de 10.000 de adepți, cu vârste între 2-30 de ani, având studii superioare. În Rusia, cifra prozeliților este mai mare: 30.000 de persoane. Doctrina lor este una prin excelență sincretistă. Cuprinde un amestec de yoga, buddhism și elemente

[1] Cf. Damian Thompson, *Sfârșitul lumii. Temei și speranțe la schimbarea mileniului*, Editura Aldo Press, București, 1999, p. 288.
[2] *Ibidem*, p. 294.

din Apocalipsa creştină. Ideea centrală Aum este aceea că lumea contemporană ar fi o formă a Răului pe pământ. *Or, eliberarea de rău se face prin distrugerea lui.* Atentatele la adresa lumii – după unii pregătirea unui adevărat război terorist – sunt înţelese de practicanţii Aum drept căi soteriologice deschise de guru-ul lor numai aleşilor. Fondatorul Shoko Asahara îşi atribuie mai multe calităţi spirituale, fapt prin excelenţă psihanalizabil. Este convins, de exemplu, că OZN-urile vin din *Cerul Conştiinţei Degenerate*, unde el a fost de câteva ori rege, iar piramidele egiptene îi aparţin! Într-o existenţă anterioară fusese arhitectul Imhotep, constructorul acestora.

Firească întrebare este următoarea: cum a reuşit un om bolnav, plin de insuccese şi frustrări, să înfiinţeze o grupare teroristă cu atât de mulţi adepţi tineri şi instruiţi? Sociologic, faptul acesta are mai multe explicaţii.

Prima se referă la *eclectismul religiozităţii japoneze.* Deşi diferenţa dintre şintoism şi buddhism este mare, în practica socială majoritatea japonezilor le amestecă. De exemplu, buddhismul este foarte bun la înmormântări, iar şintoismul la nunţi. O a doua explicaţie ar sta în faptul că *nu există în Japonia nici o formă de religie asociată permanent statului.* Acesta a cochetat cu unele forme de buddhism, cu variante de confucianism şi cu religia şintoistă. Nu trebuie neglijată nici *credinţa japonezilor contemporani în spiritele Kami.* Ele sunt bune sau rele, însă întotdeauna capricioase. Pot oricând interveni şi crea un dezastru managerul japonez. Anumite practici animiste supravieţuiesc în Japonia contemporană şi sub forma ritualului *jichinsai,* realizat cu ocazia desleţenirii pământului pentru ridicarea unei fabrici. O a patra explicaţie a succesului social Aum ar sta în *capacitatea extraordinară*

a spiritului japonez de a prelua elemente din alte tradiții religioase și de a le adapta propriei lor mentalități. Din creștinism au preluat învățăturile lui Iisus și credințele apocaliptice. Cu toate acestea este de neconceput să ne imaginăm în Japonia funcționarea unor practici religioase întemeiate pe texte sacre străine, cum ar fi *Biblia*. Este și motivul pentru care penticostalii nu au avut în Japonia succesul din Coreea de Sud. În sfârșit, ar mai fi și o a cincea explicație care aduce în prim-plan *existența unui număr foarte mare de culte religioase* în Japonia. "Agenția pentru Probleme Culturale" oferea cifra de 183.470 de grupuri înregistrate drept corporații religioase. Dintre ele, 5.888 erau sincretiste[1]. Or, în mentalul social japonez o asemenea diversitate cultică nu este stigmatizată. Diferențele de opinie și practică religioasă sunt considerate ca ceva absolut firesc.

Nu trebuie trecut cu vederea nici un alt fapt social care explică într-o bună măsură succesul sectei Aum. El se referă la *boom*-ul economic existent în Japonia anilor '80. Atunci a încetat acea creștere economică "fără sfârșit", cum i-au spus unii. Faptul acesta, combinat cu sistemul foarte aspru de educație japonez, a creat asupra multor tineri cu studii superioare o presiune extraordinară. Mulți dintre ei și-au găsit o supapă de defulare în practicile sectei Aum.

Dacă am încerca o comparație între specificul religiozității japoneze și cel românesc, diferențele enorme s-ar impune aproape de la sine. Cu toate acestea, după unele date ale *Inspectoratului de Poliție al Județului Neamț*, Compartimentul de Prevenire a Criminalității, secta Aum și-ar fi făcut simțită prezența și în România. Aici "s-a înființat o societate comercială «Europa Aum» care, pe lângă scopuri

[1] *Ibidem*, p. 313.

comerciale, desfăşoară activităţi de genul: mesaje de întreţinere, difuzare de cărţi, gimnastică recuperatorie etc."[1].

În staţiunea Durău, directorul de atunci, Mirel Rusu, a deschis, începând cu 1994, cale liberă practicilor yoga în ambianţa montană. Au existat tabere yoghine şi a funcţionat un centru de terapie naturistă "AMRITA" (în sanscrită "nemuritor"). În 1995 a sosit în România japoneza Histae Nishia, reprezentantă a Asociaţiei caritabile "Surorile japoneze" în spatele căreia s-ar fi ascuns chiar secta Aum. Accesul în ţară i-a fost facilitat de soţii Umberto, conducătorii "Bisericii Reunificării" pentru România şi de reprezentanţii "Federaţiei Femeilor pentru Pacea Lumii", în fond o prelungire mascată a sectei Moon.

Datele existente până în momentul de faţă nu ne îndreptăţesc să afirmăm existenţa în România şi a altor activităţi purtând marca Aum. Certă este doar încercarea din 1995 de a înfiinţa o filială pe pământ românesc. Poate că nu a fost şi nu va fi singura. Cine ştie? Dar dacă tot "am avut" tabere de antrenat terorişti palestinieni, de ce n-am avea şi idolatri ai bărbosului orb Shoko Asahara?

[1] Cf. *Sectele religioase. Între... mit şi adevăr*, publicaţie a Inspectoratului de Poliţie al Judeţului Neamţ.

Ochiul lui Shiva trezit la Iaşi

Mi-am format deja un bun obicei de a mă sustrage verii ieşene, preţ de câteva săptămâni, undeva într-un minunat ţinut din preajma Fălticenilor. Acolo acord mai multă atenţie ca de obicei postului naţional de televiziune. Emisiunea "Cu ochii'n 4" din data de 12 august 2002 m-a reţinut în mod special printr-un reportaj cu adevărat interesant, filmat chiar la Iaşi.

Subiectul l-a constituit capacităţile spirituale neobişnuite ale unui grup de eleve ieşene, iniţiate de profesorul Constantin Gherasim în tainele lumii nevăzute. Legate la ochi, ele pot "vedea " diverse obiecte din jur. Recunosc, de exemplu, conturul cărţilor, culorile coperţilor, apoi "citesc" cu dezinvoltură numele autorilor şi titlurile. Invitată să explice acest miracol, una dintre eleve, Nicoleta Ursu, răspundea invocând puterea celui de-al treilea ochi. Situat între sprâncene, acest ochi invizibil îţi oferă posibilitatea să "vezi" şi să "citeşti" ,fără a te folosi de înzestrările privirii naturale.

Răspunsul Nicoletei Ursu trimite direct la ceea ce tratatele indiene ale învăţăturii *Samkhya–Yoga* numesc a fi cel de-al şaselea centru al corpului subtil: *ajnacakra*, plexul cavernos, situat între sprâncene. În limbaj profan, el este numit *ochiul lui Shiva*. Pentru a-l trezi la viaţă ai nevoie de o putere de concentrare cu adevărat impresionabilă. Este ideea pe care eleva ieşeană o susţinea în mod repetat pe parcursul acestui excelent reportaj. Preţuirea specială acordată concentrării este un elogiu adus *ekagratei* (capacităţii de fixare a gândirii într-un singur punct). În această situaţie,

gândirea încetează a mai fi preocupată obsesiv de forma obiectului. Forţa ei constă în a-l "pătrunde" şi poseda "magic". Iniţiatului i se dezvăluie atunci chiar esenţa obiectului meditat. În filosofia *Samkhya–Yoga*, esenţa este reprezentată de acele *tanmatra*, "nuclee energetice infinitezimale"[1]. Interesant este că ele au fost confirmate şi de fizica modernă occidentală, fapt comentat de Eliade în volumul 2 al *Memoriilor* sale.

Personal nu am motive să cred că Nicoleta Ursu şi colegele ei au ajuns la asemenea performanţe. Cert este, pentru mine cel puţin, faptul că se află pe acest drum. Tinerele discipole au atins nivelul la care pot percepe cu ochiul minţii culorile şi sunetele radiate de orice obiect. Aşa s-ar explica şi capacitatea lor de a citi cu ochii legaţi din paginile oricărei cărţi. Ochiul lăuntric le este deşteptat. Cu ajutorul lui, Nicoleta Ursu recunoaşte, de exemplu, miracolul ilustrat de crucea Răstignirii. În faţa acesteia simte o neobişnuită căldură, dublată de o stare specială de bine, linişte şi calm. Îi sporeşte încrederea în sine şi credinţa în Dumnezeu. Toate acestea i se întâmplă şi în faţa icoanelor, dar fără aceeaşi intensitate. Doar miracolul Răstignirii este mai perceput intens cu ajutorul acestor înzestrări speciale.

Comentându-le, prof. Constantin Gherasim susţine, pe bună dreptate, că ele există virtual în fiecare dintre noi. Nedemocratic, bineînţeles. Stau adormite, aşteptând să fie trezite la viaţă şi educate. Demult, prezenţa lor era impresionabilă. Nu puţini erau cei care posedau "vederea cu duhul", levitau sau treceau prin zid. Astăzi, graţie unei (auto)cenzuri mentale, politice, sociale şi chiar religioase, ne-am diminuat aceste puteri într-un mod semnificativ. Misterul şi efectul lor continuă însă să ne fascineze şi, în

[1] Mircea Eliade, *Patanjali şi Yoga*, traducere de Walter Fotescu, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 102.

același timp, să ne înspăimânte. N-ar trebui, pentru că, în ultimă instanță, ele sunt daruri speciale ale lui Dumnezeu. Prin mijlocirea lor, El lucrează în lume. Se folosește însă și de oameni cu totul deosebiți, asemenea prof. Gherasim și elevelor sale.

Cele spuse de maestru în fața camerelor de luat vederi îmi erau cunoscute din lecturi. Puteri miraculoase se regăsesc în toate marile religii ale lumii, inclusiv în creștinism. Sfinții Părinți le-au trăit din plin și deseori le menționează în scrierile lor. În India, Patanjali le consacră în întregime cartea a treia din *Yoga-Sutra*. Aici cam toate se bazează pe tehnicile de aplicare a *Samyamei* asupra corpului, obiectelor, ideilor sau conținuturilor reziduale ale subconștientului. Pot produce levitația și invizibilitatea; anularea senzațiilor de foame, sete și frig; anticiparea momentului morții și amintirea existențelor anterioare etc. Esențială este totuși puterea de a rezista ispitelor și de a nu face publice aceste puteri. *Ele sunt semne ce confirmă un parcurs spiritual al desăvârșirii și eliberării/mântuirii.* Nu sunt nicidecum scopuri în sine. Nu se cer exhibate public și transformate în numere de circ. Este evident că nu toată lumea le înțelege, dovadă fiind teama cu care sunt uneori privite și stigmatizate drept "vrăjitoare" aceste admirabile fete. În fond, de ce am crede că ignoranța, reaua credință și prostia au dispărut? Ele sunt copios prezente chiar acolo unde neobișnuitul este la el acasă. Am însă încredere în prof. Gherasim și în discipolele lui. Sunt oameni care și-au învins păcatul orgoliului ultim. Știu foarte bine că nu ei au reușit, ci, prin mijlocirea lor, puterea lui Dumnezeu a reușit în lume. Chiar și sub semnul ochiului lui *Shiva* trezit la Iași.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VI. SĂRBĂTORI ŞI MIRACOLE CREŞTINE

Sfântul Gheorghe şi sărbătoarea cărţii

Tradiţia populară românească (şi nu numai) reţine perioada sfârşitului lunii aprilie şi a începutului de mai ca fiind una a renaşterii. Reînvie vegetaţia după moartea hibernală şi se retrezeşte la viaţă întregul cosmos. Sfântul Gheorghe, Armindenul şi practica ornării stâlpilor de poartă şi a caselor cu ramuri înfrunzite confirmă această misterioasă şi permanentă renovaţie.

Din fericire, această revenire la viaţă după un îndelungat proces de *descensus ad inferos* nu se consumă doar la nivelul lumii vegetale. Constat cu o netăinuită satisfacţie că timpul anterior invocat este şi o sărbătoare a cărţii. Cartea revine periodic în prim-planul atenţiei noastre, eludând captivitatea ternă a cotidianului. Ciclul sărbătorilor pascale este dublat în luna aprilie a fiecărui an de unul al sărbătorilor livreşti. De un an şi ceva s-a încheiat la Iaşi şi "Târgul Naţional de Carte Librex 2002", iar 23 aprilie a fost "Ziua Mondială a Cărţii". (Ultima fiind suspect de discret mediatizată.) *Sărbătorii Cavalerului Trac* – preluată în creştinism şi consacrată Marelui Mucenic Gheorghe – i-a corespuns într-un registru profan *Sărbătoarea Cărţii.*

E cu putinţă ca această suprapunere să nu fi fost una deliberată. Oricum, apropierea îmi pare a fi deosebit de semnificativă. Atât eroul creştin, cât şi cartea sunt specia-

lizaţi în lichidarea de balauri. Sfântul Gheorghe ucide dihania cu 9 capete, iar cartea răpune şi ea monştrii ignoranţei, prostiei şi pe cei ai relei-credinţe. (E adevărat, uneori îi poate retrezi la viaţă, dar acesta este un "efect pervers", în sensul lui R. Boudon.) Ramurile verzi din acest interval de aprilie sunt simboluri vii ale miticului pom al vieţii şi morţii. Deseori, paginile marilor cărţi ascund şi ele câte ceva din secretele vieţii şi ale morţii. Sefer Yetzira, de exemplu, dezvăluie celui iniţiat arta combinării literelor sacre şi reţeta creării Golemului. Pe de altă parte, nu puţine sunt textele magice şi lucrările esoterice care pot livra şi astăzi variante sigure de administrate a morţii. Glia sau brazda verde în care se înfig ramurile de salcie, răchită sau nuc este un fragment smuls din trupul Zeiţei Pământ. Acest fapt simbolic aduce în prim-plan misterul creaţiei. Or, cartea are şi ea virtutea aceasta magnifică de a zămisli. Cititorul îşi creează lumile alternative graţie lecturii, iar scriitorul inventează drame şi însufleţeşte personaje. "Devorând" rafturi de cărţi şi biblioteci întregi, ajungi să "mori" sistematic de mai multe ori şi să renaşti în permanenţă. Este o experienţă spirituală şi astăzi deosebit de profitabilă. Cu fiecare carte parcursă te îmbogăţeşti, "incarnându-te" în pielea diverselor personaje. Le condensezi vieţile, pasiunile şi aventurile în doar câteva ceasuri bune. În acest sens numea Eliade cartea un "timp concentrat". Ea îţi oferă şansa specială de a trăi "eternitatea în clipă şi plenitudinea în istorie".

Verdele vegetaţiei, ca şi obiectul-carte, pot deveni uneori, doar pentru unii dintre noi, receptacole ale unor adevărate revelaţii. Îmi place să cred că acel *homo religiosus* (de la noi sau din altă parte) care-şi împodobeşte primăvara

casa, stâlpii şi poarta cu brazde şi ramuri verzi are şansa de a înţelege câte ceva din taina repetării anuale a vieţii şi a morţii. Pentru el, această înţelegere poate funcţiona asemenea unei revelaţii. La fel şi cartea. Omul stăpânit de patima lecturii, deschizând cartea, îi va certifica acesteia smulgerea din virtualitate şi transformarea într-o fiinţă vie. Cartea devine o entitate cu destin special. Prin mijlocirea ei, noi, oamenii moderni, suntem "condamnaţi" să primim aproape orice revelaţie, scria M. Eliade. În acest sens, putem înţelege şi superba imagine a cerului tapiţat cu cărţi, pusă în joc de acelaşi autor.

O carte smulsă din tapiţeria cerului nu este una oarecare. Dacă, deschizând-o, ea va face "să răzbească parfurmuri alese şi felurite miresme, atunci se va spune că, la rându-ne, am sfinţit locul priponirii noastre"[1]. Sigur, nu toate cărţile sunt înmiresmate, asemenea relicvelor de sfinţi. Sunt cărţi şi cărţi, scriitori şi scriitori, cititori şi cititori. Peste timp vor rămâne doar cei care, asemenea Sfântului Gheorghe, vor trece proba ultimă a luptei cu Balaurul.

[1] Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 200.

Călugăriţele elastice din Vinerea Patimilor

Ziua de Vineri este cea de-a şasea din Săptămâna Liturgică şi a cincea în ordinea calendarului civil. În al său *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească*[1], Ivan Evseev sintetizează imaginie, reprezentările şi simbolurile *feriei sexta* în varii tradiţii. Sunt aici trimiteri precise şi documentate la vechii egipteni, cei care au consacrat Binerea planetei Venus, şi la romani, care au pus-o în relaţie directă cu zeiţa Venera.

Frecvente sunt şi scrierile care asociază vechile divinităţi ale naturii, Maica Domnului şi Sfânta Paraschiva cu Sfânta Vineri. Ideea i-a fascinat, printre alţii, pe A. Gorovei ("Credinţe şi supersiţii la poporul român") şi A. Fochi ("Datini şi eresuri populare la sfârşitul secolului al XIX-lea"), Ghe. Muşu ("Din mitologia tracilor") şi Moses Gaster ("Literatura populară română"). În cele patru texte prinse sub titlul generic "Incantaţia colindelor" din *O icoană creştină pe Columna Traiană*[2], Vasile Lovinescu oferă, pe urmele lui R. Guenon, o spectaculoasă interpretare stra-niului personaj mitologic pe care noi îl cunoaştem sub numele de Sfânta Vineri. N-aş vrea să omit nici "Întâlnirile cu Sfânta Vineri", pe care Otilia Hedeşan ni le propune în excelenta sa carte *Pentru o mitologie difuză*[3].

---

[1] Ivan Evseev, *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Editura Armacord, Timişoara, 1997, pp. 489-491.

[2] Vasile Lovinescu, *O icoană creştină pe Columna Traiană*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1996.

[3] Otilia Hedeşan, *Pentru o mitologie difuză*, Editura Marineasa, Timişoara, 2000.

Totuşi, Marea Întâlnire de azi a oricărui creştin ortodox practicant este cea cu patimile şi răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos. Ea se consumă în ultima vineri din Postul Paştelui, zi numită Vinerea Paştelui, Vinerea Seacă sau Vinerea Patimilor. Este un timp transfigurat de calvarul Crucii şi aflat sub semnul interdicţiilor totale. La limită, se ţine post negru şi se anulează orice practică domestică cotidiană.

Este bine cunoscut faptul că dintotdeauna campionii postului total şi ai severelor penitenţe au fost călugării şi sfinţii. Nu de puţine ori, martorii relatează fapte incredibile despre asumarea şi trăirea totală a modelului christic în Vinerea Patimilor. Aş putea exemplifica cu sindromul "pielii negre", al levitaţiilor extatice şi cu misteriosul fenomen al elongaţiei trupului. Pe toate acestea, Aimé Michel le grupează sub semnul *Metanoia. Fenomenele fizice ale misticismului*[1]. Din varianta românească a cărţii sale, citez un lung pasaj semnificativ cu privire la fiziologia mistică a elasticităţii corpului sfânt. Referinţa directă este la preafericita Stefana Quinzani, ulterior beatificată. "Braţul drept îi era întins, ca şi cum mâna i-ar fi fost cu adevărat apucată cu forţă de cineva şi răstignită în acelaşi timp, muşchii i se întindeau, venele i se umflau, iar mâna i se făcea neagră. Atunci, ca şi cum un cui material, un cui adevărat, i-ar fi străpuns mâna fixându-i-o acolo, Stefana dădea un ţipăt, iar apoi gemea. După care braţul stâng îi era întins cu forţa, la fel ca şi braţul drept, însă întins cu mult peste lungimea lui naturală, totul fiind însoţit de ţipete şi gemete (*muggiti*) (...). Acest braţ i se lungea într-atât, încât se putea vedea foarte bine cum pieptul i se dezvelea, deşi el rămânea foarte decent acoperit. Se putea vedea cum tunica i se dilata

[1] Aimé Michel, *Metanoia. Fenomenele fizice ale misticismului*, Editura Paideia, Bucureşti, 1999.

(*dilatarsi*) tot atât cât i se dilata şi pieptul, iar braţele-i stăteau în aşa fel, încât nimeni din lume n-ar fi putut să reproducă o asemenea poziţie"[1].

Nu este vorba doar de apariţia stigmatelor în palmă, ca în cazul lui Padre Pio, ci de retrăirea deplină a crucificării. Cei 21 de martori din perioada celor 5 ani ai elongaţiei au dispus, la procesul beatificării, mărturii similare. Prin urmare, explicaţiile ştiinţifico-pozitiviste ale celor care jură pe Voltaire şi Marx cad pe lângă. De altfel, cazul Stefanei Quinzani nu este nici pe departe unic. Drept argument, autorul francez îl invocă pe neoplatonicianul Iamblichos, care vede în elongaţie semnele sigure ale posesiunii divine. La început de secol 17, preafericita Veronica Laparelli provoacă şi ea mediile ecleziastice conservatoare, graţie alungirii extatice a trupului, urmată de revenirea lui la dimensiunile fireşti.

Personal, nu am motive să mă îndoiesc de prezenţa unor asemenea stranii fenomene în varii spaţii mistico-religioase. Tema merită într-adevăr aprofundată. Ceea ce reţin acum e doar faptul că Răstignirea este pătimită de unii semeni de-ai noştri vinerea, mai ales în Săptămâna Mare. E timpul când noi, ceilalţi, ne reculegem (în reluare) cu Horia Brenciu la "Gong Show" sau ne extaziem cu Cosmin Cernat la "Ploaia de stele". Tulburător este că Iisus se răstigneşte pentru toţi, în special pentru cei ce ne imploră: "Râdeţi cu oameni ca noi!".

[1] "Compendio della Vita della beata Stefana Quinzani", Parma, 1784, apud Aimé Michel, *op. cit.*, p. 196.

Aparițiile Fecioarei Maria de la Recea şi Seuca

S-a scris mult până acum despre epifaniile mariale din Portugalia, Franța sau fosta Iugoslavie. Fecioara Maria a apărut în visele şi viziunile unor copii şi măicuțe, dezvăluind episoade semnificative din viitorul omenirii. A sfârşit prin a avertiza asupra unor iminente pericole în condițiile neîntoarcerii la credință, rugăciune, smerenie şi pocăință. Celebre au devenit proorocirile Maicii Sfinte despre istoria lumii în secolul XX, culminând cu "cel de-al treilea secret de la Fatima". La o primă vedere, ai putea crede că toate aceste miracole mariale, combinate cu virtuțile divinatorii şi taumaturgice ale unor specialişti ai sacrului, au ocolit chiar Grădina Maicii Domnului, adică România. Nu este deloc aşa. Recent, citeam despre "Jurnalul viselor", apărut la Editura Geea din Botoşani în 2002, carte ce conține o parte din viziunile măicuței Iuliana de la Mănăstirea Recea, lângă Focşani. Totul a început în 1942. Iuliana Caragioiu, pe atunci o simplă călugăriță, a devenit cu timpul o maică vizionară. Periodic, în timpul Axionului – cântare de laudă adusă Fecioarei Maria – maica Iuliana era răpită "în duh", întâlnindu-se cu anumite făpturi celeste. "Erau nişte momente tulburătoare, de cea mai puternică intensitate. Timp de câteva ore, maica rămânea într-o stare cataleptică, de răpire. Rigid, trupul părea a fi al altcuiva. Adeseori, maicile o duceau cu ţolicul în chilie. Iuliana nu simțea nimic, nici dacă o înțepau în picior. După ce-şi revenea în fire, îşi amintea totul, până la ultima vorbă, ultimul amănunt: cum erau îmbrăcați îngerii, ce spunea Maica

Domnului, cum arătau locurile prin care se preumbla"[1]. Cred că avem descrisă aici o veritabilă stare de transă, dublată de o decorporare necontrolată şi de o călătorie *in spirito* în realităţile unor lumi multidimensionale. Fenomenul este de mult timp analizat de istoricii religiilor. El nu este propriu doar creştinismului. A fost atestat la extaticii greci şi şamanii de pretutindeni, la specialiştii sacrului din ţinuturile sud-americane şi la unii mediumi ai lumii moderne. Experienţele mistice ale maicii Iuliana au totuşi anumite particularităţi. Ele s-au consumat sub semnul desăvârşitei tăceri, până la trecerea vizionarei în lumea de dincolo. Imortalizarea lor în scris a fost posibilă graţie "subversivei" colaborări cu ucenica Varvara, astăzi singura maică supravieţuitoare. De aici aflăm despre proorocirile Iulianei Caragioiu cu privire la apariţia stalinismului şi căderea Basarabiei, alungarea Regelui Mihai şi execuţia cuplului Ceauşescu etc. Toate s-au împlinit. Nu ştim dacă cele 50 de caiete rămase şi parţial publicate conţin şi relatări în genul celui "de-al treilea secret de la Fatima". Oricum, însemnări sumbre cu privire la tragediile viitorului există. Spre deosebire de alte viziuni mariale celebre, cele de la Mănăstirea Recea n-au fost până acum mediatizate. Ele au şansa de a deveni cunoscute, graţie publicării lor într-o editură botoşăneană.

În schimb, experienţe mistice similare din inima Transilvaniei sunt de maximă actualitate. Mă refer la apariţiile mariale de la Seuca. Acestea sunt "vechi" de numai 3 ani. Se repetă frecvent. Până acum au fost 10, ultima consumându-se în jur de 18 iunie anul 2002. Următoarea era anunţată pentru 12 octombrie 2002. Ca şi la Lourdes sau Fatima, la cele din Seuca transilvăneană

[1] Sorin Preda, "Viziunile maicii Iuliana", în *Formula AS*, anul XII, nr. 524, iulie 2002, p. 18.

participă din ce în ce mai mulți credincioși, inclusiv din Ungaria. Personajul central al întregului scenariu este tot o măicuță, bătrâna soră Rozalia, aflată încă în viață. Legământul tainei și interdicția mediatizării viziunilor mariale de la Seuca nu există. Biserica Catolică, cea care orchestrează întregul ceremonial și pelerinaj, circumscrie fenomenul marial din acest ținut unui scenariu de epifanii clasice. Se regăsesc aici aceleași semne prevestitoare ca și la Fatima: "căderea" Soarelui și aparițiile curcubeului în jurul acestuia; rugăciunile colective și prezența luminii sacre, necreate. Nu este exclus ca într-un viitor apropiat să consemnăm importante pelerinaje internaționale și la această "Fatimă" românească.

Comparând scenariile aparițiilor mariale de la Recea și Seuca, remarc și existența anumitor asemănări. Ambele măicuțe au avut dificultăți majore de vedere. Iuliana Caragioiu se născuse cu un strabism accentuat. Maica Rozalia este practic oarbă. Nevederea fizică a fost însă compensată de vederea "în duh", una de ordin spiritual. Și într-un caz și în celălalt, viziunile apăreau într-un timp kairotic special. Este vorba de cântarea Axionului, respectiv de recitarea Rozariului. În sfârșit, practicile taumaturgice sunt prezente în ambele situații. Maica Iuliana vindeca bolnavii și demonizații prin rugăciune, obligatoriu precedată de spovedania și pocăința suferinzilor. Sora Rozalia însănătoșește deseori prin simpla atingere sau prin mijlocirea apei din propria fântână. *Nici una din ele nu a reușit însă să se vindece.* Faptul acesta continuă să rămână un mister. Dincolo de toate acestea, un lucru este cert: Fecioara Maria nu-și uită Grădina. Și-o vizitează din când în când, chiar prin mijlocirea celor mai umile călugărițe.

"Îngroparea Crăciunului" şi necreştineasca dăruire

Intervalul sacru al celor 12 zile (dintre Crăciun şi Bobotează) era altădată saturat de prezenţa simbolurilor, a ritualurilor şi reprezentărilor magico-religioase. Multe dintre ele aveau o vechime considerabilă, precedând cu mult apariţia creştinismului. Este şi cazul *scenariilor cosmogonice* de anulare a timpului vechi şi de recreare simbolică a lumii şi universului la început de An Nou. Asupra lor a insistat, printre alţii, şi Mircea Eliade în mai multe scrieri ale sale.

Ceea ce observi acum cu relativă uşurinţă este tocmai ignorarea sau chiar necunoaşterea simbolismului cosmogonic al obiceiurilor de Crăciun şi Anul Nou. Din acest punct de vedere, urările, procesiunile, dansul, cortegiile de mascaţi, episoadele teatrale, excesele culinare, bahice şi sexuale nu fac altceva decât să traducă într-un registru social şi absolut neconvenţional haosul precosmogonic. Prezenţa lui este salutară pentru crearea lumii noi şi a începutului de an. Ideea metafizică a tuturor ritualurilor magico-religioase de Crăciun şi Anul Nou era aceea că *nu poate exista o nouă naştere (a timpului şi a întregului univers) dacă vechiul cosmos nu a fost complet distrus şi lumea răsturnată.* Or, multiplele variante ale "lumii pe dos" din intervalul sacru amintit nu făceau decât să ilustreze scenariul metafizic al morţii şi renaşterii timpului şi universului, scria Mircea Eliade.

Una din aceste forme de "sabotare" a ordinii sacre, sociale şi temporale era cea a *Îngropării Crăciunului.* Atestată în vechile sate someşene, ea este amintită şi de Ion Ghinoiu în *Lumea de aici, lumea de dincolo*[1]. Ritualul se practica în fiecare zi de 28 decembrie şi consta în travestirea unui tânăr sub chipul vechiului Crăciun. Personajul juca rolul Crăciunului mort, fiind însoţit în procesiune de un popă şi ceteraşi. Era dus la produc (copcă spartă în gheaţa unui râu, simbol al mormântului), unde era iertat şi dezlegat de păcate, apoi abandonat morţii rituale. Imediat însă, vechiul Crăciun renăştea sub chipul noului Crăciun. Pe drumul de întoarcere, acesta din urmă era însoţit de ceata feciorilor până la *casa jocului.* Totul se sfârşea într-o "noapte de pomină, cu multă distracţie, cu excese de băutură".

Vechiul Crăciun, reprezentat uneori ca un bătrân cu barbă de omăt, simboliza anul care se sfârşeşte. Dimpotrivă, noul Crăciun făcea cu putinţă intrarea festivă în lume a următorului an. Nu întâmplător, timp de peste "un mileniu creştinii au sărbătorit Anul Nou în ziua de Crăciun: la Roma până în secolul al XIII-lea, în Franţa până în anul 1564, în Rusia până în vremea ţarului Petru cel Mare, iar în Ţările Române până în secolul al XIX-lea. În unele sate bănăţene şi transilvănene ziua de 1 ianuarie, care a preluat nu numai obiceiurile, ci şi denumirea sărbătorii, se numeşte Crăciunul Mic".

Această variantă veche someşeană confirmă supravieţuirea în plin creştinism a unor reprezentări mai speciale ale Crăciunului. Ele aveau în atenţie cultul unui zeu solar, cu origini neolitice. Acesta s-ar fi transmis geto-dacilor, sfâr-

[1] Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo,* Bucureşti, 1999, pp. 38-41.

şind prin a se suprapune, până la identificare, cu zeul roman Saturn şi cu divinitatea iraniană Mithra. Pentru a contracara formidabila faimă şi imensa priză socială pe care cei doi zei le aveau în mediile romane ale primelor secole din era noastră, creştinismul a instituit, cu abilitate şi inteligenţă (după mai multe încercări abandonate), ziua Naşterii Mântuitorului pe 25 decembrie.

Ce observăm astăzi? Printre altele, faptul că, o dată cu îngroparea "îngropării Crăciunului", noi am îngropat şi simbolistica metafizică a morţii şi învierii temporale. Ritualurile au rămas, dar deseori golite de orice înţeles magico-religios. Se strigă, se pocneşte din bice, sună cornurile, explodează petardele, dar numai atât. Dacă-l întrebi azi pe inocentul actor al acestei drame (ce se mai vrea încă sacră) pentru ce există muzica, alaiul şi dansul, mă tem că nu vei afla mare lucru. Îţi va spune fie că aşa-i tradiţia preluată de la părinţi şi bunici, fie va invoca prilejul defulării unor umori şi tensiuni, acum, la sfârşit de an. Nu este exclus ca unele răspunsuri să aibă în vedere manifestarea exuberantă a sincerei bucurii pentru Naşterea Mântuitorului.

Oricum, eu am suficiente motive să cred că mulţi dintre noi ne aflăm şi acum la o apreciabilă distanţă de mesajul spiritual al Naşterii Domnului. Dăruind în acest interval sacru, fără smerenie şi obligatoriu în faţa camerelor de luat vederi, noi ratăm de fapt cu mare succes imensul mister al dăruirii creştineşti. Darul nostru ce se vrea creştin este cel mult o formă de caritate. Politicianul, de exemplu, riscă să-şi transforme gestul public al dăruirii într-un psihanalizabil troc. Oferă cadouri în speranţa primirii pe viitor a unui capital de simpatie, încredere şi a voturilor celor "umiliţi şi obidiţi". Deşi remarcabil, gestul său rămâne

totuşi în afara canoanelor creştineşti. Dacă nu ar fi aşa, atunci parlamentarul nu s-ar opune declarării publice a averii din care, uneori, la sfârşit de an, aruncă o fărâmă fidelului electorat.

Noi, ceilalţi, nu facem excepţie de la această păguboasă ratare a veritabilei dăruiri. Ne golim buzunarele cu maximă generozitate, oferind cadouri rudelor, prietenilor, colegilor şi, mai ales, şefilor. Trăim cu nemărturisita (dar reala) speranţă că, o dată şi o dată, ele îşi vor aminti de noi şi ne vor răsplăti. Or, acesta nu-i dar. Creştineşte, ar trebui să-i dăruieşti celuilalt sincer, dezinteresat, cu adâncă smerenie şi fără fariseim. Numai aşa timpul scurs între actul dăruirii noastre şi momentul supremului dar al lui Dumnezeu pe care-l sărbătorim de Crăciun s-ar putea anula. Am reactualiza, astfel, acel *illo tempore* al dăruirii sacre, dezgropând măcar parţial ceva din simbolistica metafizică a străvechiului Crăciun.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Sacralitatea celor Douăsprezece Zile

Timpul dintre Crăciun şi Bobotează continuă să fie şi acum unul cu totul special şi, din punct de vedere cultural, provocator. Mă gândesc în primul rând la mulţimea de tradiţii străvechi, purtătoare a unor simboluri, ritualuri şi zeităţi care, în condiţiile apariţiei şi răspândirii creştinismului, fie au dispărut, fie au supravieţuit camuflate sub chipuri creştine. În câteva pagini din volumul al treilea al *Istoriei credinţelor şi ideilor religioase*, Mircea Eliade aminteşte de asemenea situaţii. Unele dintre ele se referă la „Kallinkanţari, monştri ce bântuie satele greceşti în timpul celor Douăsprezece Zile (între Crăciun şi Bobotează) şi care prelungesc scenariul mitico-ritual al Centaurilor antichităţii clasice sau ritualul arhaic al mersului pe cărbuni încinşi integrat în sărbătoarea anastenaria din Tracia; sau, în sfârşit, tot în Tracia, sărbătorile Carnavalului a căror structură aminteşte pe aceea a «Dionysiilor câmpeneşti» şi Anthesteriilor, celebrate la Atena în mileniul I dinaintea erei noastre"[1].

Remarcând formidabila continuitate culturală de la ritualul Centaurilor la invazia Kallinkanţarilor, Eliade nu mai insistă asupra ipostazelor actuale ale acestei "supravieţuiri păgâne". În schimb, generaţii întregi de etnologi şi antropologi au marcat în scrierile lor prezenţa la început şi sfârşit de an a unor legiuni de duhuri malefice. Acestea invadează lumea, graţie miraculoasei "deschideri a ceru-

[1] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. III, pp. 232-233.

rilor". Terapia ceremonială împotriva acestor stranii creaturi ale răului, întotdeauna insuficient cunoscute şi cercetate, o asigurau jocurile rituale de Anul Nou, cântecele şi strigătele cortegiilor de mascaţi.

Astăzi, toate acestea au supravieţuit timpului şi desacralizării lumii, dar funcţia lor apotropaică a fost uitată şi înlocuită de una pur augurală. Mass-media au contribuit enorm la toate acestea. Dintr-un univers magic, ancestral, duhurile răului au fost "transferate" în lumea tranziţiei, încarnându-se deseori în trupurile lăbărţate ale îmbogăţiţilor zilei. În preajma revelionului, ele devin motive de satiră, umor negru şi amară ironie în colindele radio-televizate ale actualelor VIP-uri. Se remarcă, pe bună dreptate, nefericita răspândire a răului românesc peste tot în lume. Unele dintre cele mai malefice "duhuri" ale tranziţiei şi-au disipat până şi identitatea, devenind ubicue. E un semn că astăzi răul nu mai are locuri şi intervale temporale predilecte de manifestare. Te poate surprinde oriunde şi oricând, iar împotriva acestor "monştri" care ne bântuie în continuare subconştientul şi buzunarele nu se mai poate lupta doar cu texte apotropaice şi dansuri rituale. Ironia, umorul şi satira, ca şi repetabilele promisiuni politice de lichidare a duhurilor corupţiei nu fac mai mult decât efectul ritualului profan de frecare a unui picior de lemn... Anul care vine ar fi bine să ne aducă dorinţa de a fi mai buni profesionişti şi o justiţie eficientă. (Cu paza, protecţia şi serviciile secrete stăm bine. O ştiu personal de la agentul 008). În schimb, 2003 ne-a adus, chiar din primele lui zile, la fel de multă sărăcie şi importante majorări de preţuri. Cu o resemnare de acum bine temperată, românii şi le-au asumat, compensându-le oarecum cu celebrele mese de sărbători. Mâncare, băutură

şi, mai ales, vorbă cât cuprinde. Vizitele la rude şi prieteni, convorbirile telefonice şi privitul la televizor au devenit de ceva timp "sportul naţional" al sărbătorilor la români. Ele sunt expresiile creştinate şi, uneori, desacralizate pe care carnavalul trac şi dionysiile câmpeneşti şi le-au luat peste timp în spaţiul nostru balcanic. Alte surse culturale care mai pot fi invocate cu privire la sincretismul păgâno-creştin al celor Douăsprezece Zile sunt cele nord-europene. Sacralitatea creştină a sfârşitului şi începutului de an s-a pliat pe ritualurile similare ale vechilor scandinavi. Ele presupuneau arderea în ultimele zile de decembrie a unui buştean sacru şi oferirea de jertfe zeităţilor precreştine. Moş Crăciun cu bradul şi jucăriile lui n-ar fi, din acest punct de vedere, decât o creaţie relativ recentă care preia funcţiile mai vechi ale unor ritualuri şi divinităţi precreştine. Faptul acesta ilustrează, o dată în plus, admirabila rezistenţă a culturilor vechi, tradiţionale, dar şi forţa neobişnuită cu care creştinismul a preluat şi resemnificat mitologiile locale. "Aşa, de pildă, amintirea zeilor furtunii a supravieţuit în legendele despre sfântul Ilie: un mare număr de eroi învingători de balauri au fost asimilaţi cu sfântul Gheorghe: anumite mituri şi cultele diverselor zeiţe au fost integrate în folclorul religios al sfintei Maria"[1]. Nu de puţine ori creştinismul secolelor trecute a încercat să extirpe aceste neortodoxe forme de spiritualitate. Şi pentru că suntem în intervalul sacru al celor Douăsprezece Zile, cred că ar fi inspirat să argumentez teza cu exemplul colindelor. Mulţi specialişti le derivă şi astăzi din calendare Januarii. Or, este mai puţin ştiut şi mediatizat faptul că autorităţile timpului

[1] *Ibidem*, p. 232.

au încercat (fără succes) să acopere colindele de praful uitării, comentându-le în termeni foarte aspri. Exemplul clasic este cel al Sinodului din Constantinopol (anul 692). Atunci creştinii au formulat la adresa colindelor interdicţii categorice. Nereuşindu-le strategia, ei au sfârşit prin a accepta creştinarea acestor cântece rituale printr-o serioasă infuzie de creştinism popular. (Chestiunea o tratează în amănunţime Vasile Lovinescu în O icoană pe Columna Traiană şi nu are rost să insist aici.) Or, astăzi, în condiţiile în care vechile tradiţii mai trăiesc doar în amintirea, visele şi cărţile noastre, recuperarea culturală a surselor originare şi desconspirarea măştilor pe care cele Douăsprezece Zile le poartă şi acum îmi pare a fi un exerciţiu spiritual necesar şi absolut reconfortant.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VII. IPOSTAZE ALE (DE)SACRALIZĂRII

Uscarea la față a României

Într-adevăr, nimeni nu este perfect. Nici măcar eu. M-am convins încă o dată de această reconfortabilă condiţie cu ceva timp în urmă, înrolându-mă "silit" la coada din faţa cabinetului medicului de familie. Îmi autoadministrasem la domiciliu necesara doză de scepticism, singura în măsură a mă face imun la stresul aşteptării şi la amărăciunea timpului pierdut. De data aceasta însă, realitatea a depăşit orice ficţiune: la rândul medical erau aproape numai femei. Imediat am făcut un calcul şi mi-am triplat durata de aşteptare. Proverbiala disponibilitate spre dialog şi (uneori) inutilă confesiune a celui mai volubil dintre sexe m-au obligat să-mi refac mental planul zilei şi să plec urechea la cele ce se discutau.

Subiectul frecvent invocat al acelor zile era seceta din România. Am devenit brusc grav şi atent. M-a reţinut în mod special remarca unui bărbat ciudat, semănând izbitor cu un bătrân lup de mare naufragiat pe coastele Bahluiului. Straniul personaj filosofa pe marginea unei vorbe de duh ieşite dintr-o gură preoţească: *nimic nu este întâmplător în această lume.* Există întotdeauna o complementaritate a opuşilor şi chiar o unitate a celor diferite. O lecţie din Cusanus pe culoarul unui cabinet medical. Mai exact, căldurii neobişnuite de afară i-ar corespunde nefireasca răceală a sufletelor noastre. Ultima o cheamă şi presupune pe prima. Suntem agitaţi, sterili şi egoişti, fapt care s-ar răsfrânge dincolo de noi, îmbolnăvind lumea şi Cosmosul.

Amara cugetare a necunoscutului din fața mea m-a dus cu gândul la un splendid eseu al lui Mircea Eliade, scris pe tema mitului lui Parsifal. Multe dintre variantele legendei Regelui Pescar din acest mit ilustrează misterioasa boală ce a cuprins ca din senin viața ținutului și persoana regelui. Cumplita nenorocire se manifesta inclusiv prin secetă. "Apele nu mai curgeau în albiile lor, pomii nu mai înfrunzeau, pământul nu mai rodea, florile nu mai înfloreau"[1]. Agonia era totală. "Zidurile se surpau lent, măcinate parcă de o putere nevăzută: putrezeau podurile de lemn; pietrele se desfăceau din parapet și se făceau scrum, ca și cum veacurile s-ar fi scurs asemenea clipelor"[2]. Din fericire, n-am nici un motiv să cred că toate aceste imagini apocaliptice din legendă s-ar potrivi cu noua față a României, parțial desfigurată de seceta ultimelor zile. Totuși, cauzele profunde ale dezastrului cred că sunt aceleași în într-un caz și în celălalt. Ele numesc necredința și fariseismul: absența interesului pentru lucrurile cu adevărat importante (referitoare la sensul vieții, misterul iubirii și enigmele lumii de dincolo) și desacralizarea sărbătorii etc. "În loc să ne întrebăm, în termeni creștini: unde este adevărul, calea și viața? – ne rătăcim într-un labirint de întrebări și de preocupări care pot avea un anumit farmec și chiar anumite însușiri, dar care totuși nu fructifică întreaga noastră viață spirituală"[3].

Peste timp, Eliade va relua această teză prin mijlocirea lui Ștefan Viziru din romanul *Noaptea de Sânziene*, un alter-ego al eroului. Pagina 304 din volumul II al ediției de la Minerva (1991) conține o tulburătoare și dureros de actuală confesiune a personajului principal. El înțelege să

[1] Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Humanitas, București, 1993, p. 163.
[2] *Ibidem*, pp. 163-164.
[3] *Ibidem*, p. 166.

dezechilibrul său interior – provocat, printre altele, de necăutarea iubitei şi refuzul asumării destinului – se răsfrânge asupra lumii întregi, sfârşind prin a o secătui. Or, Ştefan Viziru nu era nici pe departe singurul suflet fracturat al acelui timp. Astăzi, ideal – tipul vizirian s–a "clonat", invadând lumea cu legiuni întregi de oameni mutilaţi sufleteşte. Boala lor s-a lăţit, cuprinzând ca o râie trupul vlăguit al României. A atins şi pârjolit aproape totul. Numai aşa am putea înţelege amara resemnare a lui Eliade cu privire la dezastrul anilor '40: "Seceta din Moldova era în parte consecinţa secetei noastre sufleteşti".

În vara lui 2003, istoria s-a repetat. Doar interpretările date noii uscări la faţă a României s-au mai diversificat. Unele pun totul pe seama întâmplării şi capriciilor vremii. Altele, dimpotrivă, învinovăţesc fără rezerve pe partizanii experimentelor nucleare de complot împotriva naturii. Sunt şi personaje (unele publice) care, asemenea prefectului de Iaşi, se anunţă consternate de faptul că responsabilul divin cu împărţitul ploilor pe judeţ nu ţine deloc seama de situaţia din teren a reţelelor de irigare. Dă ploaie numai acolo unde ieşenii pot şi ei să ude pământul. În joc ar fi un fel de cinism celest care dejoacă fără scrupule orice strategie prefecturială.

Ceea ce mi se pare deosebit este faptul că oamenii locurilor bântuite de secetă pun dezastrele pe seama păcatelor omeneşti. Marea speranţă a reînvierii naturii o lasă însă în voia Tatălui Ceresc. Or, răspunsul divin nu stă doar în miracolul venirii ploii după procesiunile cu icoane sfinţite. Dumnezeu răspunde lucrând prin fiecare din noi. Chiar şi prin ciudatul "marinar" de Bahlui, care propovăduieşte irigarea interioară pentru a stârpi cumplita secetă exterioară.

Sex, moarte şi violenţă

În vara anului 2002, *Consiliul Naţional al Audiovizualului* (C.N.A.) a supus dezbaterii publice *Decizia privind protecţia demnităţii umane şi a dreptului la propria imagine.* Reacţiile au fost diferite, dar, în general, s-au apreciat aceste reglementări ca fiind juste şi îndreptăţite.

Li s-a reproşat televiziunilor sabotarea demnităţii umane prin cultivarea interesată a unei triade a răului: sex, moarte şi violenţă[1]. Sunt perfect de acord, numai că anumite comentarii ale d-lui Cristian Tudor Popescu nu mă conving pe deplin.

Exhibarea publică a sexului – aproape oriunde şi aproape oricum – a devenit o practică curentă în Occident, iar în ultimii ani şi la noi. Pariind totul pe rating şi interese financiare, regretabil de multe emisiuni de televiziune manipulează fantasmele erotice care incendiază capul multor proşti, ignoranţi, naivi sau chiar oameni de bună credinţă. Îmi vin în minte chipurile unor realizatori şi moderatori – pe care nu ţin neapărat să-i numesc: îi ştim cu toţii – care par a fi făcut din sex obsesia vieţii lor. din punctul meu de vedere, ei sunt complet neinteresanţi, unii chiar plicticoşi. Când se întâmplă să mă uit la emisiunile lor mă simt cuprins de o amară repulsie plină de dezgust. Sunt convins că viaţa sexuală a fiecăruia dintre noi merită ceva

[1] A se vedea editorialul lui Cristian Tudor Popescu din *Adevărul,* nr. 3781, 20 august 2002.

infinit mai bun. Educaţia din familie şi şcoală n-ar trebui să minimalizeze subiectul, dar nici să facă din el capătul şi mântuirea lumii. Ar fi normal ca aceste instituţii să cultive tinerilor rafinamentul erosului (care nu se reduce deloc la sexualitate) şi gustul pentru misterul sacru al iubirii. Poate că aşa vor mai dispărea în timp vulgaritatea, mitocănia şi goliciunile mentalo-trupeşti de pe micul ecran.

S-ar putea totuşi să fiu eu însumi un pic bolnav de optimism. Succesul social al acestor emisiuni TV se explică şi prin "fericita" combinare a sexului cu moartea şi violenţa. Întâlnirea lor face cu putinţă o triadă a răului cu adevărat devastatoare. Există astăzi o adevărată inflaţie de imagini urâţite ale morţii: trupuri masacrate, hălci de carne abandonate cu maximă "generozitate" pe caldarâm, sânge şiroind şi căpăţâni eliberate de trup etc. Toate acestea se difuzează pe "canalele morţii" din televiziune. De ce? Nu din cinism, cruzime sau sadism, ci pentru că aşa ceva cere publicul. Fără aceste vizite televizate ale Doamnei cu coasa, viaţa ne-ar fi mai searbădă, anostă şi plicticoasă, iar veniturile televiziunilor substanţial diminuate. Un adevărat lanţ al fatalităţii, după cum bine observa Cristian Tudor Popescu. Cine poate să-l rupă? Astăzi televiziunile, iar "mâine" publicul.

Drumul spre acel "mâine" este însă dureros de lung. Mulţi români par a savura în continuare întrupările televizate ale morţii. Schimbă canalele în căutare de sex, moarte şi violenţă. În lipsa lor se mulţumesc şi cu grobianitatea unor polemici sau cu "senzaţionalele" dezvăluiri ale unor aşa-zise VIP-uri. În rest, mai nimic. Filmele documentare şi emisiunile culturale nu-i interesează. Ele există

pentru a fi ocolite cu telecomanda sau, pur și simplu, ignorate.

Domnul Cristian Tudor Popescu se întreabă absolut îndreptățit asupra cauzelor proliferării acestor pasiuni morbide. Apoi încearcă un răspuns în editorialul amintit, invocând înainte de toate *sărăcia.* "Jumătate din populația României trăiește de pe o zi pe alta – o viață cenușie, mizeră, lipsită de perspectivă atât pentru sine, cât și pentru urmași. Acești încă oameni au pierdut de mult speranța într-un mai bine, singura lor rază de lumină este «bine că nu e mai rău». Or, ce mai rămâne să fie mai rău când ești sărac, bolnav și singur, batjocorit de toți? Doar moartea?"[1].

Radiografia jurnalistului Popescu este corectă. Viața multor oameni a devenit apocaliptică. N-am însă motive să cred că sărăcia ar fi cauza principală. Ea poate cel mult ajuta la adâncirea nenorocitului în mocirlă. În nici un caz nu-l aruncă acolo. Și atunci care ar fi cauzele fenomenului? Lipsa de educație, mentalitatea de calic, siluirea bunului simț și pierderea fricii în Dumnezeu. Să ne imaginăm o clipă aceste infinite cohorte paupere devenite, ca prin minune, bogate peste noapte. Vor fi ei alți oameni? Nicidecum. Într-un timp relativ scurt, asemenea minerilor, majoritatea își vor lichida și ultimul bănuț. Se vor droga cu alcool, tutun, mâncare proastă și emisiuni despre sex, moarte și violență. În cel mai bun caz își vor cumpăra un frigider și, poate o casă, pe care le vor termina în câțiva ani. Problema acestor milioane de oameni nu este aceea că nu sunt ajutați prin alocații, pensii, locuri de muncă etc., ci că nu sunt învățați să se ajute singuri. Pentru aceasta ai însă

[1] "Râsul morții", în *Adevărul,* 20 august 2002.

nevoie de educaţie şi mentalitate de învingător, cu bun simţ (în toate sensurile) şi frică de Dumnezeu.

Evident, judecata mea păcătuieşte prin generalizare. Sunt multe excepţii care-mi confirmă însă teza. Mă gândesc, ca să dau un singur exemplu, la pensionarii săraci care şi-au cultivat şi păstrat în timp gusturile alese. Ei nu exultă nici la râsul hăhăit din culisele emisiunilor de "umor" şi nici nu-şi măresc pupilele în faţa spectacolului desacralizat al morţii mediatizate. Au oroare faţă de violenţa televizată şi de trupurile lascive ale mutanţilor cu creiere spălate, tatuaje şi picioare goale. Sărăcia nu i-a dezumanizat. Ştiinţa de carte şi frica de Dumnezeu i-a convins că orice vale a plângerii există pentru a fi străbătură şi depăşită. Ei sunt primii de la care am putea învăţa arta protecţiei demnităţii şi antidotul contra sexului vulgar, morţii desacralizate şi a violenţei mediatizate.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Manipularea numelui, între magie şi snobism

Curiozitatea firească şi interesul profesional m-au pus în situaţia de a urmări atent ecourile recente din mass-media ale ritualului schimbării numelui. Uneori s-a susţinut ideea că această ciudată practică ar fi un fapt singular, de neregăsit în tradiţia românească, unul care ar fi supravieţuit doar în îndepărtatul ţinut ialomiţean din preajma Piscului Crăsanilor.

S-ar putea ca "botezul de-al doilea" în varianta Copuzu să fie astăzi un capital cultural de lux, orchestrat în exclusivitate de preotul locului. În orice caz, el este unul dintre cele mai controversate ritualuri creştine, după unii situat chiar la limita canonicităţii. Totuşi, practica schimbării numelor are acoperire în multe spaţii istorico-simbolice, inclusiv în cel românesc.

Antropologul englez James Frazer amintea câteva asemenea situaţii în *Creanga de aur*. Unele dintre ele se referă la obiceiul schimbării numelor de către toate rudele unui om mort, pentru ca ele să nu fie recunoscute şi trecute prematur în lumea de dincolo printr-o moarte fulgerătoare. Se încerca astfel să se pună capăt cumplitului blestem abătut asupra unui întreg neam. Supoziţia practicii era aceea că moartea ar fi incapabilă să le mai recunoască sub noul nume şi, prin urmare, ele şi-ar trăi viaţa în mod normal, până la capăt. Vechiul nume simboliza pentru rudele decedatului răul prezent sub chipul morţii premature. Noul nume, dimpotrivă, anunţa vindecarea.

Adevărate ritualuri ale manipulării numelui aveau loc şi în tradiţia românească. Mă voi referi mai întâi la practicile schimbării denominaţiunilor la copiii mici. Anumiţi autori (antropologi, etnologi, sociologi) amintesc de obiceiul atribuirii neoficiale a unor nume provizorii nou-născuţilor nebotezaţi. Ele urmau să fie consfinţite sau schimbate o dată cu primirea tainei Botezului. Moaşa comunităţii, de exemplu, putea "boteza" un nou-născut, fără prezenţa preotului, pentru a păcăli moartea sau duhul malefic al bolii. Sub noul nume, copilul era de nerecunoscut. În Bucovina, în asemenea situaţii, li se dădea băieţilor "numele de Ion şi copilelor de de Maria"[1]. Astăzi, evident, o asemenea practică magico-simbolică a căzut în desuetudine. Ion şi Maria sunt nume comune, fără o încărcătură simbolică specială, cu trimitere la accidente biografice semnificative.

Evitarea morţii nou-născutului se făcea şi prin botezarea lui cu mai multe nume. Duhurile erau astfel derutate, nemaiştiind care nume să-l manipuleze pentru a-i provoca copilului boala/moartea. Acelaşi Simeon Florea Marian invocă vechea tradiţie bucovineană de a da tuturor copiilor la naştere două nume. Ambele trebuiau însă să aibă relevanţă simbolică şi religioasă în calendarul creştin. Însă numai primul nume era din botez. Celălalt era unul de camuflaj, de acoperire. În caz de boală sau nenorocire, acesta din urmă era scos la "atac" şi, eventual, sacrificat.

Într-un fel anume, tradiţia atribuirii dublului nume la copil se mai păstrează şi astăzi. Acum ea este golită de semnificaţiile ei magico-religioase şi spirituale. Justificarea este una complet profană. Ţine de imitarea socială a unor

[1] Simeon Florea Marian, *Trilogia vieţii. Naşterea la români*, Bucureşti, 1995.

modele de personalitate şi tipuri de comportament social – chiar a unor stiluri de viaţă – prezente, în special, în telenovelele sud-americane.

Două aspecte merită consemnate. Primul se referă la desacralizarea completă a numelui, din moment ce el este importat dintr-un spaţiu social străin ce nu are corespondenţe în tradiţia românească şi în calendarul creştin ortodox. Al doilea aspect dezvăluie existenţa unei simbolistici sociale subiacente practicii, insuficient conştientizată. Se crede – fapt care se poate şi psihanaliza – că transferul unor nume exotice asigură copilului român – de cele mai multe ori provenit dintr-o familie modestă cam din toate punctele de vedere – destinul fericit şi împlinit al "fermecătoarelor" personaje de pe micul ecran. În joc este mentalitatea săracului de a trăi prin transfer sau delegaţie, la nivelul imaginarului, viaţa fericită a celor bogaţi şi împliniţi.

Eludarea unui destin ce se anunţă tragic chiar din primele zile de viaţă ale copilului se făcea în mediile tradiţionale şi prin alte mijloace. Unul dintre ele viza botezarea copilului cu numele bunicului cel mai norocos. Copilul era strigat cu numele rudei celei mai bătrâne şi împlinite. În joc era bine cunoscuta regulă a "celei de-a treia generaţii". Fiind suficien de îndepărtată şi retrasă faţă de vârsta copilului, generaţia bunicilor se situa la graniţa dintre real şi imaginar, dintre conjunctural şi mitologic. Cu timpul, bunicii au mari şanse să intre în mitologia personală sau în cea a familiei şi comunităţii. Prin urmare, li se eludau deseori neîmplinirile, eşecurile, exagerându-li-se în schimb virtuţile şi succesele. Intrau în memoria colectivă cu un nimb de strămoş, aproape ancestral. Or, numele lor era reprezentat de familie

ca fiind cu adevărat numele de bun augur. Tocmai de aceea era transferat prin botez copilului.

Un alt mijloc de manipulare a destinului nefericit al unui nou-născut era acela de a da copilului "un nume totemic şi înfricoşător". Simeon Florea Marian exemplifică situaţia cu credinţa românilor tradiţionali din Bucovina. Aceştia dau copilului aflat în pericol nume de fiară sălbatică, absent din "cărţile bisericeşti". Un exemplu clasic ar fi numele de Lupu şi Ursu, cu diminutivele cunoscute: Lupuşor, Lupă, Ursulică, Ursache, Ursulescu etc. Ele ar simboliza copilul sănătos, voinic şi neînfricat.

Alteori, asemenea denominaţiuni magico-simbolice erau orientate spre persoana ultimului născut, în speranţa că femeia va "sta", se va "opri" din şirul neîntrerupt şi îngrijorător al naşterilor. Aşa s-ar putea explica, în context vechi, tradiţional, apariţia târzie a unor nume de genul Stan, Stănescu, Stanca, Oprea, Oprescu etc.

În concluzie, recentul ritual al "botezului" de-al doilea din Copuzu, Ialomiţa, are o continuitate culturală, inclusiv în spaţiul românesc. Devine azi un semn al "sfintei" tradiţii, la care mulţi dintre oamenii locului n-ar renunţa pentru nimic în lume.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Faraonul din Oradea

În pagina 2 a ziarului *Național* din 5 sept. 2002 poți citi la rubrica „Eveniment" un articol cu adevărat interesant despre Faraonul din Oradea și neobișnuita sa "comoară". Nu este vorba de un nou cap al mafiei interlope, ci de un pasionat asistent medical bihorean care redescoperă astăzi crâmpeie din știința sacră, revelată, a vechilor egipteni.

Ioan Roman a devorat ani și ani o imensă literatură despre piramidele egiptene. Bună sau mai puțin bună, dacă luăm în atenție și producțiile editoriale viu colorate de pe tarabele românești. A selectat informațiile, reținându-le doar pe cele care l-au ajutat în a construi propria piramidă. Surse din Mediafax menționează faptul că omul nostru „ a obținut toate aprobările necesare ..." construirii legale în România a unei piramide. (Îmi imaginezi figura funcționarilor publici bihoreni la auzul acestei neobișnuitei solicitări).

Proporțiile piramidei lui Ioan nu sunt deloc întâmplătoare. Ea are 7 m și o structură acoperită cu folie de aluminiu. "Importante în realizarea unei piramide sunt calcularea dimensiunilor și construirea acesteia astfel încât planul unei fețe triunghiulare să formeze cu planul bazei un unghi de 51 de grade și 52 de minute"[1]. Materialele folosite sunt "cuprul, aluminiul, hârtia, cartonul, lemnul și cristalele"[2]. În nici un caz nu se utilizau aliajele sau sticla.

Toate acestea, plus multe altele, fac cu putință celebrul *efect de piramidă.* El constă în concentrarea energiei cosmice în interiorul piramidei într-un punct maxim situat

[1] A se vedea ziarul *Național*, ediția din 5 septembrie 2002, p. 2.
[2] *Ibidem.*

la "1/3 din înălţime faţă de bază"[1]. De aici, energia cosmică radiază în întreg universul. Ei bine, acest *efect de piramidă* nu este propriu doar celebrelor construcţii egiptene. Trupul uman însuşi ascunde în sine o "piramidă" care trezeşte, stimulează şi controlează efectul energiei spirituale. Articolul citat ilustrează o analogie între centrul de greutate al piramidei şi *hara,* centrul energetic aparţinând fiziologiei mistice orientale şi situat sub buric. În sistemul Samkhya-Yoga, el este recunoscut ca fiind o a doua *chakră.* Tot aici, *Yin*-ul trece prin *Yang* şi invers. În tradiţia tantrică, energia cosmică *Kundalini* – simbolizată de şarpele încolăcit la baza coloanei vertebrale-se trezeşte prin diferite tehnici spirituale şi tinde a se elibera prin "Poarta Cerului"(creştetul capului). În drumul ei ascendent, *Kundalini* stimulează capacităţile speciale cunoscute sub numele *efectului de piramidă.* Pe plan spiritual, ele numesc concentrarea desăvârşită, stăpânirea pasiunilor trupului, meditaţia profundă realizată asupra unui obiect sau idei metafizice.

În planul fizic, evident pentru toţi muritorii, *efectul de piramidă* este mult mai diversificat: energizează apa şi alimentele; detoxifică organismul; ameliorează şi chiar vindecă afecţiunile grave etc.

Faraonul din Oradea a început prin a le explora pe cele mai "mărunte": păstrarea alimentelor în acest "frigider" aluminat, capabil să-şi lichideze toţi marii concurenţi industriali şi să ridiculizeze cea mai performantă combină frigorifică; uscarea plantelor medicinale şi protejarea alimentelor. "Am pus o bucată de carne într-o piramidă. Deşi era vară, n-a putrezit şi nici n-a făcut viermi, s-a uscat doar", mărturiseşte "magicianul" român.

Stăpânul Marii Piramide este unul dintre puţinii concetăţeni capabili în momentul de faţă să aducă la sapă de lemn faimoasa firmă Gillette. "Se întâmplă deseori să arunc

[1] *Ibidem.*

aparatul fiindcă m-am plictisit de el, însă lama e întotdeauna tăioasă ca la început. Şi asta chiar dacă mă bărbieresc zilnic". Planurile Faraonului bihorean sunt mult mai ambiţioase. El intenţionează să-şi deschidă un adevărat cabinet medical în acest sanctuar imemorial al vechilor egipteni adus la zi. A împărţit piramida în două: "la parter va avea un cabinet de masaj, presopunctură şi reflexoterapie, iar deasupra , acolo unde concentrarea de energie este maximă va practica vindecarea prin culoare, arome şi muzică"[1]. Locurile vor fi, probabil, limitate, iar preţurile vor fi şi ele confidenţiale. Prioritate în arta oblojirii cu energie piramidală au avut cumnaţii din "dinastia" Faraonului orădean. În schimbul prestării unor ore de muncă întru gloria ştiinţei sacre egiptene şi a ingeniozităţii reprezentantului ei pe pământ bihorean, aceştia s-au ales cu vindecarea durerilor de şale şi genunchi.

Marile dureri le pătimeşte însă chiar arhitectul unicei piramide din Bihor. Ioan Roman se plânge de insuficienţa banilor alocaţi din fondurile familiale necesari ridicării piramidei. Marii zei ai finanţelor publice sunt muţi, iar faraonii regatului politic românesc suspect de discreţi în a-şi desconspira faimoasele comori îndelung tăinuite. Chiar intenţionează să-şi legifereze protecţia averilor în Parlament şi–i "blesteamă" pe virtualii căutători. Îşi exhibă cu maximă dezinvoltură veleităţile "tutankamonice". Cine ştie, poate Faraonul nostru va reuşi să capteze benevolenţa unora dintre ei pentru a-şi desăvârşi opera. I-aş recomanda să-i terapizeze definitiv. Mumiile unora dintre ei vor continua, poate, să stârnească pasiuni, controverse şi interese în viitor.

[1] *Ibidem.*

Drama unui ieşean decorporat

Presa locală din decembrie 2002 a relatat cu apreciabilă generozitate cazul Alexandru Drăghici. Bărbatul de 60 de ani a intrat tip de 30 de minute în moarte clinică pe masa de operaţie din Clinica de Chirurgie Cardiovasculară a muncipiului Iaşi. Cu un rarisim noroc, omul a fost readus la viaţă, graţie voinţei lui Dumnezeu şi profesionalismului echipei coordonate de dr. Grigore Tinică, şeful clinicii.

Neobişnuitul acestei situaţii mai este amplificat şi de strania experienţă a norocosului cardiac. Ea s-a consumat în întregime în minutele de moarte clinică. "Am simţit cum m-am ridicat cu tot corpul. Mă simţeam întreg. Era mult abur, ceaţă şi nori. Norii erau undeva sus. În rest nu mai ţin minte nimic"[1].

Cred că succinta relatare a sexagenarului ieşean poate fi o provocare spirituală pentru toţi cei interesaţi de condiţia post-mortem a sufletului uman şi de la fascinantele scenarii ale călătoriei în lumea de dincolo. Tema a devenit celebră, graţie cercetărilor din anii '70 iniţiate de Raymond Moody şi apoi continuate până astăzi de o întreagă legiune de medici şi antropologi, istorici ai religiilor şi psihanalişti etc.

Există acum un adevărat scenariu al "vieţii de după viaţă". El este rulat în minţile celor aflaţi în moarte clinică, grav accidentaţi sau în măsură să relateze viziunile de pe patul morţii. În linii mari, acest scenariu cuprinde: inefabilul

[1] A se vedea *Ziua de Iaşi*, ediţia din 19 decembrie 2002, p. 3.

celor trăite şi ascultarea clară a verdictului morţii dat de medici; sentimentele de pace şi calm şi ciudatele senzaţii auditive ce survin în momentul decesului; tunelul întunecat şi decorporarea; întâlnirea cu morţii cei vechi şi dragi şi apariţia misterioasei fiinţe de lumină; vizionarea filmului întregii vieţi, condensat într-o clipă unică, şi temerara încercare de străbatere a tărâmurilor morţii; revenirea la viaţă şi formidabilele schimbări produse (uneori) de această excursie în ţinuturile "lumii de dincolo".

Din punctul meu de vedere, experienţa lui Alexandru Drăghici ilustrează cea de-a şasea etapă a scenariului amintit, şi anume *decorporarea.* Despre primele cinci, specialistul ieşean în calitatea construcţiilor pare a nu fi mărturisit nimic. Este imposibil ca ele să nu se fi consumat, fapt probabil bănuit şi de bolnav din moment ce intenţionează să consulte un specialist în regresie hipnotică. Sigură este (deocamdată) senzaţia ridicării corpului. Referinţa clară este însă la un *alt* corp decât cel fizic, aflat la discreţia reanimatorilor. În cărţile sale, Raymond Moody îl numeşte *trup spiritual.* Acesta se decorporează surprinzător şi necontrolat, dovedindu-şi în varii situaţii performanţele care l-ar face invidios şi pe cel mai experimentat spion. Este invizibil şi lipsit de orice consistenţă substanţială. Nu ajută sub nici un chip la apucarea obiectelor, în schimb le permite acestora să-l "perforeze". Străbate orice obstacol material, nu are nici o greutate, şi este deseori capabil să ne conecteze la conştiinţa celuilalt. Funcţionează ca un fel de indecent "instrument" al "citirii" gândurilor altora. Este total lipsit de *cinestezie* (senzaţia de mişcare şi tensiune a muşchilor, tendoanelor şi articulaţiilor), în schimb aude şi vede la perfecţie absolut orice. Este prototipul spionului desăvârşit.

(Întregul portret al *trupului spiritual* este conturat de Moody în cartea sa *Viaţa de după viaţă*[1]).

Citind relatarea de presă a mărturiilor lui A. Drăghici, constat că el se referă doar la o calitate a acestui *trup spiritual*. Este vorba de integralitatea sa. "Mă simţeam întreg", spune Drăghici. Or, dr. Moody constatase deja că, în majoritatea cazurilor, pacienţii săi relatau cu uimire şi pasiune caracteristicile descoperite de ei cu privire la noul trup. El păstra imaginea trupului fizic, chiar dacă acesta din urmă fusese uneori mutilat, ciopârţit şi împuţinat. Este "înzestrat chiar cu umbre: proiecţii sau aparenţe sugerând mâini, picioare, un cap etc."[2]. Alteori, noul trup era descris în alţi termeni: "un nor, o ceaţă, un fel de fum, nişte vapori, ceva transparent, un nor colorat, o erupţie vulcanică de gaze, un centru energetic şi altele care evocă imagini asemănătoare"[3]. Dintre toţi aceştia, cardiacul ieşean invocă doar trei: aburul (vaporii), ceaţa şi norii. Ultimii erau însă plasaţi „undeva sus", informaţie insuficientă şi care nu este în măsură să te ajute să înţelegi dacă referinţa era la propriul trup spiritual, văzut asemenea norilor, sau la norii propriu-zişi. În acest ultim caz, decorporarea ar fi fost de mare amploare. Trupul spiritual ar fi părăsit camera spitalului, călătorind la mare înălţime şi oferind cu totul alte imagini ale realităţii.

Urmărind în mod special geografia spaţiilor accesate graţie decorporării din textele diverşilor autori (Culianu, Moody, Serafim Rose, Jung etc.), am îndrăznit să afirm (nu

[1] Pentru detalii, a se vedea pp. 24-34 din ediţia românească, Editura Axul-Z, Chişinău, 1993.
[2] Raymond Mooody, *op. cit.*, p. 33.
[3] *Ibidem.*

fără a-i provoca pe anumiți cititori) că ea se pretează unei realități cvadri și multidimensionale. Absența totală a perceperii timpului și noile imagini de tip extatic pe care unii specialiști ai sacrului le dobândesc, mă fac să cred că pot fi invocate ca argumente în favoarea existenței universurilor multidimensionale.

Experiența lui A. Drăghici nu este deloc singura despre care am auzit în ultimul timp. Discutând de mai mulți ani cu studenții mei în seminarii tema "Vieții de după viață", am constatat cu uimire și nedisimulată bucurie că aceste cazuri sunt mult mai frecvente și, uneori, mult preaaproape de noi. Tocmai de aceea refuzăm să le vedem, trăgându-ne solzii protectori ai ignoranței și convenționalismului peste ochii minții. Cazul cardiacului ieșean de 60 de ani care vrea totuși să înțeleagă ce i s-a întâmplat constituie, din acest punct de vedere, o admirabilă și salutară excepție. Mi-aș dori însă ca ea să nu mai întărească regula.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VIII. MISTERE, FANTASME ŞI STEREOTIPURI

Evreii, între „teroarea istoriei" şi jocul fantasmelor

Cred că nu exagerez afirmând că multă lume a fost îngrozită, sau, cel puţin înspăimântată de atacurile israeliene în teritoriile palestiniene. Scopul declarat al unuia dintre acestea a fost lichidarea unui lider radical al organizaţiei Hamas şi crearea derutei în rândul acesteia. Bilanţul tragediei a fost, întradevăr, impresionabil: 15 morţi din care 8 copii, cel mai mic având abia 2 luni şi 145 răniţi. Evident, aceste cifre nu au fost definitive. Este foarte probabil ca rămăşiţele blocurilor bombardate să mai fi ascuns şi alte victime.

Reacţia credincioşilor lui Allah nu s-a lăsat mult timp aşteptată. Membrii a 13 grupări palestiniene şi-au jurat ca sultanul în barbă că vor administra israelienilor o cruntă şi urgentă răzbunare. Şi pentru ca efectul să fie nimicitor au declarat deja o "zi a mâniei". Atunci vor acţiona la unison. Au ales să răspundă forţei cu forţă, morţii cu o nouă moarte. Însă tot ceea ce poate rezulta de aici este un nesfârşit lanţ al violenţei, masacrului şi terorii, cu urmări devastatoare pentru ambele părţi .

Întreaga istorie a poporului evreu a fost marcată de asemenea conflicte, de martiraj, ură dezlănţuită şi perma-

nente persecuţii din partea *celorlalţi*, nu neapărat a palestinienilor. Şi atunci este firesc să te întrebi: cum a fost şi este cu putinţă o asemenea istorie?

Un posibil răspuns îl afli parcurgând paginile lui Eliade despre religia evreilor. In primul volum din *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, apoi în *Mitul eternei reîntoarceri* şi *Incercarea labirintului*, istoricul român al religiilor interpretează inedit ceea ce el numeşte a fi "teroarea istoriei" pentru seminţia lui Iahve. Avem de-a face nu cu un refuz al istoriei, ca în anumite ipostaze ale spiritualităţii orientale, ci cu o asumare şi transfigurare a acesteia. Evenimentele fabuloase ale iudaismului au avut loc în timp şi istorie. Uneori, atunci când aceasta le-a oferit un moment de reculegere şi pace, evreii s-au întors cu faţa de la Dumnezeul lor către străvechile divinităţi ale vecinilor. Divinităţile Baal şi Astarte sunt numai două asemenea exemple. Alteori, evreii l-au uitat pur şi simplu pe Dumnezeu. Şi l-au reamintit însă imediat, atunci când istoria i-a terorizat. Interesant e faptul că au văzut în permanenţă în această "teroare a istoriei" mânia lui Dumnezeu pe pământ. Pe cine iubeşte, Dumnezeu îl şi pedepseşte. Or, poporul israel a avut inegalabilul privilegiu de a fi poporul ales, turma lui Dumnezeu. Prin urmare, nimic din ceea ce i se putea întâmpla – biruinţe şi înfrângeri, împliniri şi umilinţe, teroare şi moarte – *nu era întâmplător*. Ţinea loc de judecata infailibilă a lui Dumnezeu şi era transfigurat de sacralitatea prezenţei sale.

Mă întreb însă în ce măsură această mentalitate mai defineşte pe locuitorii Israelului contemporan? Există aici evrei indiferenţi religios, religioşi,dar nepracticanţi şi evrei (ultra)religioşi. Am motive să cred că, cel puţin pentru aceştia din urmă, războiul cu palestinienii, terorismul şi

actele sinucigaşe ţin de mânia şi judecata testamentarului Iahve. Această mentalitate este o armă cu două tăişuri. Pe de o parte este în măsură a stimula credinţa mesianică în inevitabilitatea războiului ca probă a condiţiei de "popor ales" , aflat pe un *Pământ al Făgăduinţei.* Pe de altă parte, ea poate face cu putinţă pacea cu palestinienii. În acest caz s-ar interpreta sfârşitul războiului ca o încetare a pedepsei divine. Consilierii premierului Ariel Sharon par a întrevede această mult dorită posibilitate a păcii, însă o traduc într-un registru pur profan: pacea în schimbul încetării actelor de terorism şi a demisiei lui Yasser Arafat.

Un alt tip de răspuns care ar explica nesfârşitele drame, masacre şi pogromuri din cuprinsul istoriei evreieşti este cel de natură *psihoistorică.* Există astăzi în lume o adevărată *şcoală de psihoistorie.* Obiectele ei de studiu nu sunt neapărat datele factuale şi scenariile evenimenţiale, vizibile pentru orice muritor ce frecventează emisiunile informative. Dimpotrivă, *psihoistoria* operează cu fobiile, credinţele, obsesiile şi fantasmele ce se ascund in spatele istoriei şi o fac pe aceasta cu putinţă. Actualul conflict israelo – palestinian ar camufla de fapt o "istorie psihică" (Howard Stein). Conţinutul ei principal ar fi un straniu joc de fantasme. Este vorba, în primul rând, de fantasmele (auto)victimizării şi de cele ale martiriului. "Victimizarea şi martiriul reprezintă fantasma de grup dominantă a poporului evreu, o fantasmă prin care grupuri culturale străine sunt investite şi îşi asumă rolul de persecutor"[1]. Acele grupuri culturale străine –

[1] Howard Stein, "Iudaismul şi fantasma de grup a martiriului. Paradoxul psihodinamic al supravieţuirii prin persecuţie", în *Echinox*, nr. 3-4-5, 1995, p. 21

astăzi etnice, militare etc. – funcţionează asemenea miticului Golem care a supravieţuit destinal istoriei, solicitând în permanenţă victime. Unul dintre chipurile sale actuale este terorismul palestinian din Israel. Concluzia psihoistoricilor cu privire la speciala condiţie a poporului evreu este categorică: "Atâta vreme cât istoria psihică nu se modifică, istoria evreilor este predestinată să reitereze trecutul"[1]. Vor schimba Ariel Scharon, Colin Powell sau George W. Bush "istoria psihică" evreiască? Personal nu am prea multe motive de speranţă. Cred mai curând că istoria va continua să terorizeze, iar Golemul cu chip de conflict armat va ameninţa, distruge şi pedepsi. Pe cine iubeşte, Dumnezeu îl şi pedepseşte.

[1] *Ibidem.*

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Imagologia maestrului Oişteanu

1. De ce " imaginea evreului în cultura română"?

La *Tîrgul de Carte Bookarest 2001*, Andrei Oişteanu şi-a lansat ultima sa lucrare, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, aparută la Editura Humanitas. Este cel de-al şaselea volum de autor, după *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice* (Cluj, Editura Dacia, 1980); *Motive si semnificaţii mito-simbolice* (Bucureşti, Editura Minerva, 1989); *Cutia cu bătrîni* (Bucureşti, Editura Meta, 1995); *Mythos & Logos. Studii şi eseuri de antropologie; Românian Traditional Culture* (Bucureşti, Editura Minerva, 1997, 1998); *Cosmos vs. chaos. Myth and Magic in Românian Traditional Culture* (Bucureşti, Fundaţia Culturală Română).

Aşa cum scria Andrei Pleşu, cartea aceasta ultimă era în chip urgent necesară. De ce? Din punctul meu de vedere datorită, în primul rînd, ineditului temei şi nevoii capitale de a desconspira mecanismele mentale patologice ale societăţii româneşti (şi nu numai), referitoare la reprezentarea străinului în general şi a evreului în special. În al doilea rînd, datorită profesionalismului autorului în a aborda o temă atît de "gravă şi delicată" (Lucian Boia). Maestrul Oişteanu reuşeşte să ofere o replică exemplară imensei maculaturi despre evrei şi "diabolica" lor "conspiraţie", secretată continuu în ultimii ani de edituri-fantomă şi de mediocri cu ifose de specialişti. Orice om cu mintea întreagă va trebui să fugă ca Dracu de tămîie de uneltele prostituţiei intelectuale cu chip de carte şi să citească textele lui Andrei Oişteanu

dacă vrea să afle ceva *adevărat* şi *profund* despre mitologie şi practici magico-religioase;despre simboluri şi mentalităţi.

Din ultima carte, cititorul se va documenta asupra condiţiei istorico-simbolice a evreului român şi a celui est-central european. Este un amplu studiu de imagologie etnică. Pasiunea aceasta a antropologului Oişteanu este (relativ) nouă, "posedîndu-l" cam de la începutul anilor '90. Ei i s-a predat – necondiţionat? – cu o devoţiune de cărturar exemplar. Astfel şi-a făcut intrarea în lume acest capital volum despre evrei, scris de un savant evreu. Marele lui pariu este acela de a cerceta şi prezenta "originea, evoluţia în timp, răspîndirea în spaţiu şi supraveţuirea(sau, dimpotrivă, declinul si dispariţia) clişeelor care compun portretul fizic, profesional, spiritual şi moral al «evreului imaginar», dar şi felul în care antisemitismul popular (inconştient şi pasiv) l-a influenţat pe cel intelectual şi politic (conştient şi activ)..."[1]

2. "Evreul real" *vs.* "evreul imaginar"

Personajul principal al cărţii nu este, aşa cum s-ar crede la prima vedere, evreul, ci *românul.* Mai exact, *românul care şi-l reprezintă pe evreu.* Prin urmare, există un "evreu real" (în carne şi oase) şi un altul "imaginar" (creat din fantasme, vise şi fobii). *Teza esenţială a cărţii lui Andrei Oişteanu este că "evreul imaginar" este profund diferit de cel "real".* Din nefericire, diferenţa este una negativă, în defavoarea "evreului real". Acesta din urmă este reprezentat, uneori, ca un om bun (vezi străvechea spusă: "Daca toţi evreii ar fi ca tine..."). Cel "imaginar", în schimb, este întotdeauna rău. Lui i se

[1] Andrei Oişteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, Ediţie ilustrată, Humanitas, Bucureşti, 2001, p. 5.

concede în mentalul social aproape întregul arsenal malefic: murdaria şi duhoarea; înşelătoria şi frica (cynophobia şi lycophobia); vrăjitoria şi diabolizarea; deicidul şi hagiocidul; iconocidul şi infanticidul ritual etc.

Pentru a înţelege straniile mecanisme de funcţionalitate ale acestor stereotipuri mentale, trebuie mai întîi să vedem cine le-a creat. Andrei Oişteanu răspunde convingător invocînd "credinţele mitologice, legendele, superstiţiile, tradiţiile populare, iconografia şi textele creştine (canonice şi apocrife), cunoştinţele prost digerate, fobiile şi prejudecăţile..."[1]

Prin urmare, în imagologia etnică nu contează cum este "evreul real", ci cum este reprezentat, văzut, interpretat acesta. Importă enorm imaginea pe care el şi-a construit-o în ochii celorlalţi, a majoritarilor. "Imaginea evreului este atît de puternică, încît evreul însuşi este devorat de ea"[2]. O mulţime de asemenea imagini crează stereotipurile[3]. Istoria

---

[1] *Ibidem*, p. 10.

[2] *Ibidem*, p. 243.

[3] Etimologie, termenul de stereotip provine din limba greacă. Aici *stereos* înseamnă "solid", "fix", iar *typos* "caracter". Stereotipul ar fi, în traducere liberă, caracterul neschimbător, permanent al unui individ sau grup social. Psihosociologia modernă foloseşte stereotipul cu sensul de "set de atribute, din care unele reprezintă trăsături de personalitate" (P. R. Grant, J. G. Holmes, *The Integration of Implicit Personality Theory Schemas and Stereotype Images*, în "Social Psychology Quarterly", vol. 44, nr. 2, 1981, p. 107, apud Septimiu Chelcea, *Personalitate şi societate în tranziţie. Studii de psihologie socială*, Societatea Ştiinţă şi Tehnică, Bucureşti, 1994, p. 242).

În imagologia etnică, stereotipurile au fost şi sunt frecvent utilizate ca nişte constructe generale, abstracte, referitoare la "portretul robot" al unei etnii. Ele se calculează cu ajutorul listelor de atribute (*check-list*) "după principiul «tot sau nimic» (*all-or-none*)" (Septimiu Chelcea, *op. cit.*, p. 243).

Cred că două ar fi noutăţile cu care vine Andrei Oişteanu în analiza stereotipurilor etnice din ultima sa carte. Prima se referă la faptul că el

a dovedit că ele "supraveţuiesc mai puternic şi mai mult decît evreii"[1].

3. Stereotipuri negative despre evrei

O primă categorie de stereotipuri analizată de Andrei Oişteanu este cea de natură negativă. Acestor stereotipuri malefice, autorul le consacră cu maximă generozitate pagini

---

duce mai departe analizele clasice din literatura de specialitate. Depăşeşte pragul *generalizărilor* cu care operează de regulă sociologii şi psihologii atunci cînd au în atenţie stereotipurile. Oişteanu demonstrează, refăcînd drumul invers, de la *particular* la *general*, cum un *atribut personal* este deseori (în cazul evreului) utilizat ca un *stereotip general negativ*. De exemplu, celebra expresie: "dacă un neamţ fură, înseamnă că «un neamţ fură», dar dacă un evreu fură, înseamnă că «evreii fură»" (Andrei Oişteanu, *op. cit.*, p. 242).

Cea de-a doua noutate a savantului evreu vizează direct jocul subtil şi paradoxal al stereotipurilor. De obicei, în literatura clasică de specialitate, ele sunt împărţite în *pozitive* şi *negative*, apoi contabilizate. Oişteanu, dimpotrivă merge la un nivel mai profund, demonstrînd că în cazul evreilor stereotipurile pozitive funcţionează *ca şi cum ar fi negative*. De exemplu, faptul că întîlnirea cu un evreu era, în mediul tradiţional, un *semn de bun augur* pentru creştinul indigen este şi astăzi interpretat superficial ca fiind un *stereotip pozitiv*. Or, de fapt, arată cu subtilitate profesorul Oişteanu, el este un *stereotip negativ*. Mai exact, funcţionează ca şi cum ar fi unul negativ.

Într-adevăr, crezi că ai noroc întîlnindu-te cu un evreu, dar asta nu înseamnă deloc un vot pozitiv acordat acestuia. "Norocul" tău provine din stereotipul (sau "conserva mentală") că evreul este "omul Dracului". Prin urmare, dacă-l întîlneşti, ai toate şansele să nu devii gazda lui Satan: Prinţul Întunericului îl va poseda pe "omul lui", adică pe evreul nebotezat. De ce? Din mai multe motive. În primul rînd, pentru că "evreul" este ucigaşul lui Iisus şi trebuie în veci să plătească pentru aceasta. Invers, se credea că dacă bunul român se întîlnea cu un popă, atunci avea ghinion. Răul se localiza în cel mai păcătos dintre cei doi. Or, de cele mai multe ori, acesta nu era preotul.

[1] Andrei Oişteanu, *op. cit.*, p. 98.

întregi. Este vorba de frică (sub forma cynofobiei şi lycophobiei) şi de satanizarea evreului; de solomonie şi deicid; hagiocid şi iconocid; infanticid şi xenocid ritual etc.

Despre toate aceste s-au mai publicat studii, eseuri şi volume. Notele şi bibliografia de 671 de titluri menţionate la finalul cărţii profesorului Oişteanu sunt mai mult decît reprezentative. Înclin să cred că nimic din ceea ce s-a scris pe tema *imaginii evreului* nu-i este străin lui Andrei Oişteanu. Oricum, impresia de superdocumentare de care aminteşte Sorin Antohi pe coperta a patra a cărţii este absolut reală. Faptul acesta îmi aminteşte de acribia şi scrupulozitatea lui Mircea Eliade atunci cînd şi-a redactat *Tratatul de istoria religiilor*[1]. Observaţia nu cred că este deloc deplasată sau exagerată. Mărturie stă şi corespondenţa dintre Eliade şi Oişteanu în care istoricul religiilor din Chicago scria superlativ despre textele lui Oişteanu. (Spre exemplificare,

[1] Imediat după apariţia în librării a *Tratatului de istoria religiilor* (februarie, 1949), sinologul Paul Demieville, plăcut surprins de abundenţa notelor şi referinţelor bibliografice, îl întreba pe H. Peuch: "Ou trouve Eliade toutes ses références?" Iată răspunsul lui Eliade consemnat în ziua de 21 februarie 1949 în *Jurnal*: "aparţinînd unei culturi minore, unde diletantismul şi improvizaţia sunt fatale, am intrat în viaţa ştiinţifică plin de complexe, terorizat necontenit de teama de a nu fi informat «la zi». Asta m-a împiedicat, de cînd mă ştiu, să trimit un manuscris la tipar înainte de a fi sigur că *am citit cam tot ce s-a scris asupra problemei* (s.n. – N. G.). Groaza de a nu «descoperi» lucruri de mult ştiute, de a nu repeta observaţii făcute de alţii; teroarea, mai ales, de a ignora vreun document fundamental, îngropat în nu ştiu ce colecţie, inaccesibilă în bibliotecile din România. De aceea nu îndrăzneam să public un text decît după ce petreceam o parte din vară într-una din marile biblioteci europene" (Mircea Eliade, *Jurnal. Volumul I 1941-1969,* ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 147-148). Din aceeaşi "cultură minoră" provine şi Andrei Oişteanu. Superdocumentarea ultimei sale cărţi mă îndreptăţeşte să cred că savantul evreu îşi asumă, cel puţin parţial, observaţiile lui Eliade.

vezi fragmentul din scrisoarea lui Eliade către Oişteanu, publicată pe coperta a patra a cărţii *Mythos şi Logos*).

Dincolo de toate acestea, ceea ce îmi propun să evidenţiez în acest text este *noutatea* adusă de Andrei Oişteanu în ultima sa carte despre *Imaginea evreului în cultura română*. Cea referitoare la falsitatea proverbialei frici a evreului este, din punctul meu de vedere, de bun simţ şi absolut convingătoare. Oişteanu recunoaşte faptul că frica este distribuită în rîndul tuturor etniilor, inclusiv la evrei. Numai că în acest ultim caz s-a exagerat enorm. Evreii au participat cu devotament şi curaj, alături de români, la multe dintre confruntările armate esenţiale. (Exemple: războaiele din 1877-1878; 1913 sau 1916-1919). Însă şi în cazul fricii, *viciile "evreului imaginar" au adumbrit virtuţile "evreului real"*. Mai mult, arată Oişteanu, proverbiala frică a evreului a fost ceva "dobîndit" şi nu "înăscut". Nu e uşor şi nici simplu să treci ca evreu secole întregi prin "Teroarea Istoriei" (Eliade) şi să rămîi complet neînfricat. (De altfel, omul eliberat de orice formă a fricii mie îmi pare suspect[1]). Însă de la pătimirea Istoriei ca teofanie de către evrei, pînă la a-i acuza de frică înăscută este o trecere răuvoitoare care nu se justifică sub nici un chip. Condiţiile istorice s-au mai schimbat, iar teoria evreului terorizat s-a infirmat." Faptul că Israelul are astăzi una dintre cele mai puternice şi mai eficiente armate din lume este un exemplu concludent"[2].

Un alt stereotip negativ analizat de Oişteanu este cel al *evreului diabolizat*. Sursele culte ale multor neadevăruri şi calomnii pe această temă sunt, uneori, chiar textele creştine, canonice şi apocrife. Multe sunt de acord în a-i garanta

[1] Am tratat pe larg subiectul în cartea mea despre *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului*, cuvînt înainte de Ştefan Afloroaei, Editura Polirom, Iaşi, 1998, secţiunea "De la frica făpturii împuţinate la frica de Dumnezeu", pp. 25-28.

[2] Andrei Oişteanu, *op. cit.*, p. 234.

pentru vecie evreului un loc special în Iad. "Pentru a ajunge în Iad, el nu mai trebuie să fie păcătos; era suficient faptul că este evreu"[1]. Spre exemplificare, Andrei Oișteanu citează inspirat un fragment din *Omilii împotriva evreilor* de Sf. Ioan Gură de Aur: "Din «gura de aur» a lui Ioan Hrisostom, aflăm că «evreii își sacrifică copii Satanei, sînt mai răi decît animalele sălbatice, sinagoga este un bordel, o bandă de ticăloși, un templu demonic dedat unui cult idolatric, un loc de întîlnire pentru asasinii lui Cristos, un loc de pierzanie»"[2]. Fără comentarii !

Pretinsele relații ale evreului cu puterile oculte ale lumii de dincolo se concretizau – pentru românii majoritari-și în figura *solomonarului*. Acesta era perceput ca un *rain maker*, "un vrăjitor care poate declanșa sau opri ploaia, furtuna, vîntul sau grindina"[3]. Contribuția lui Oișteanu stă și în diferența pe care acesta o punctează între evreul vrăjitor din Europa de Vest și cel din Răsăritul continentului. Ultimul iese cumva în avantaj, nefiind "sanguinar, necromant și demoniac"[4]. Autorul radiografiază apoi cu profesionalism și luciditate proverbiala ignoranță a masei. Cei mulți, oamenii simpli, neinstruți, au confundat cu succes "Cartea solomonarului" – text complet inaccesibil lor – cu cărțile de rugăciune evreiești. Rezultatul a fost demonizarea acestora din urmă.

Totuși cea mai cunoscută și gravă acuză adusă evreilor este cea de a fi săvîrșit – din punct de vedere simbolic cu toții – "crima crimelor": *Răstignirea lui Iisus Hristos*. Urmările sociale ale acestui fapt abominabil, atribuit evreilor dintotdeauna, au fost deosebit de grave. Ele au culminat cu distrugeri, incendieri și morți administrate în

[1] *Ibidem*, p. 272.
[2] *Ibidem*, p. 281.
[3] *Ibidem*, p. 294.
[4] *Ibidem*.

masă. Adevărate pogromuri, bine cunoscute în istorie, asupra cărora nu are rost să insist. Oişteanu urmăreşte în paginile cărţii consacrate temei istoria dezavuării acestui "păcat ancestal" al neamului evreiesc. Ea ar începe, la un mileniu şi jumătate de la Crucificare, în Evul Mediu, s-ar continua cu lucrările lui Jacques Bosnage publicate în Olanda[1], apoi, peste timp, cu reinterpretarea deicidului de către Conciliul Vatican II (1962-1965). În acest punct al argumentaţiei, Andrei Oişteanu lasă a se înţelege că subscrie la interpretarea dată Răstignirii de celebrul Conciliu catolic al anilor '60. Oricum, autorul nu este în text foarte explicit în acest sens.

În schimb, Andrei Oişteanu este foarte categoric şi direct în a dezavua teza condamnării pe vecie a evreilor graţie deicidului. În text, trimiterea directă este la celebra prefaţă a lui Nae Ionescu la cartea lui Mihai Sebastian *De două mii de ani.* Aici, mentorul lui Eliade susţine ideea destinului fatalmente damnat al evreului. Prin însuşi faptul că este evreu, Iosef Hechter nu are nici o şansă la mîntuire. Niciodată. Aceasta, mîntuirea, este posibilă doar în cadrul Bisericii. Or, evreii au fost, sunt şi vor fi pentru totdeauna în afara Bisericii, deci şi a mîntuirii.

Asumîndu-şi o rară libertate spirituală, Andrei Oişteanu susţine în România anului 2001 exact contrariul. Mîntuirea este , în opinia scriitorului evreu, un mare mister divin şi, prin urmare, nu ne putem pronunţa noi asupra ei limitînd-o. Într-un articol din 1934 – "Iudaism şi antisemitism" – Mircea Eliade dezavua şi el celebra sentinţă a lui Origene: *Extra Ecclesiam nulla salus* (*Nu există Mîntuire în afara Bisericii*). Dacă ar fi aşa, atunci noi, oamenii, am comite un sacrilegiu: am interveni "în libertatea lui Dumnezeu" de a acorda mîntuirea. Am uzita de o logică omenească, împu-

[1] Este vorba de *Istoria evreilor* şi de *Tratat de toleranţă universală*, ambele apărute în Olanda primei jumătăţi a secolului XVIII.

ţinată, limitată, complet diferită de cea divină. Or, Dumnezeu poate să acorde mîntuirea nu neapărat călugărului, preotului sau creştinului (aparent) devotat. Poate mîntui (uneori) "ultimul om", bicisnicul, nevolnicul sau chiar ucigaşul. Altfel spus, pe oricine. Deci şi pe evrei. A-i exclude *a priori* pe aceştia din urmă din inefabilele graţii ale Raiului înseamnă, după Oişteanu, a-l contrazice şi pe Sf. Paul. În *Epistola către români* (11, 26), singurul apostol care nu l-a cunoscut pe Iisus în viaţă declamă că "Israel a orbit", dar, pînă la urmă, "întreg Israelul va fi mîntuit"[1].

Dintre toate aceste stereotipuri mentale negative, cel mai macabru şi tragic prin urmările sale a fost (şi este într-o anumită măsură) cel de *infanticid ritual.* Aceasta este opinia lui Andrei Oişteanu la care subscriu în totalitate. Este realmente groaznic să afli că mai există în secolul XX (XXI) oameni ce poartă în ei chipul lui Dumnezeu şi care cred că evreii răpesc şi ucid copii creştini în scopuri rituale. "«Inventatorul» acestei «bombe emoţionale» a fost un adevărat geniu al răului"[2]. De ce ? Pentru că acest presupus (şi în fond fals) păcat a "ridicat – printre altele – nivelul antisemitismului la cote paroxistice"[3], sfîrşind prin a genera "procese inchizitoriale, execuţii, arderi pe rug, dar şi expulzarea unor întregi comunităţi evreieşti"[4]. Uluitor este faptul că după Holocaust (unde au murit 6 milioane de evrei, dintre care 1,5 milioane de copii) în ţări central-europene, cu regimuri politice de stînga, evreii au fost linşaţi de comunitatea gazdă "în urma unor acuzaţii de infanticid ritual sau a altor incriminări similare, adesea instrumentate de activiştii comunişti"[5].

---

[1] Andrei Oişteanu , *op. cit.*, p. 270.
[2] *Ibidem*, p. 387.
[3] *Ibidem*, p. 366.
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem*, p. 387.

4. Stereotipuri (aparent) pozitive

Cea de-a doua mare categorie de stereotipuri sociale referitoare la evrei -minuţios analizată de Oişteanu – este cea a stereotipurilor pozitive. Este vorba de inteligenţa şi instruirea evreului; de pricepere în afaceri şi de proverbiala frumuseţe a femeii iudaice; de eleganţă şi virtute; religiozitate şi cult pentru familie; solidaritate socială şi semn magic de bun augur. Numai că, printr-o ciudată alchimie mentală – descifrată de Andrei Oişteanu în carte – aceste stereotipuri pozitive se întorc împotriva evreului, funcţionînd ca şi cum ar fi negative. Un exemplu ar fi inteligenţa notorie a omului din Israel. Mentalul social a păstrat-o şi codificat-o în formule precum: "Deştept ovreiul" ; "Cap de jidan"; "Învăţat ca un rabin"; "Grec galanton, ovrei prost şi ţigan cinstit nu se poate" etc. Or, ce constată Andrei Oişteanu? Plecînd de la un text mai vechi al lui Cioran, el observă că inteligenţa sau prostia evreului nu sunt comune, obişnuite. Ele frizează limita. Evreul este ori foarte deştept, ori foarte prost. Însă, scrie Cioran, atunci cînd se întîmplă să fie prost – foarte rar, este adevărat –, evreul este un prost de excepţie: este "sărac cu duhul"[1]. "Cu alte cuvinte, nivelul de prostie al evreului prost ar fi mai mare decît nivelul de deşteptăciune al celui deştept"[2]. În concluzie, inteligenţa lui proverbială se întoarce uneori pe dos devenind prostie, adică un stereotip-negativ. La românul tradiţional, observă autorul, *virtutea-stereotip* (inteligenţa) devine *viciu-stereotip* (viclenie). Evreul "e «isteţ», dar «coţcar», zice ţăranul din Maramureş cu un soi de invidie prost camuflată"[3].

---

[1] Prefer sensul religios dat sintagmei "sărac cu duhul" care este complet diferit de cel prezentat de Emil Cioran. Pentru detalii, vezi cartea mea *Mentalităţi*..... , ed. cit. , p. 132.

[2] Andrei Oişteanu , *op. cit.*, p. 203.

[3] *Ibidem*, p. 207.

Un alt aparent pozitiv clişeu social despre evrei este cel referitor la priceperea lor în afaceri. "Evreul negustor", "cămătar" şi "cîrciumar" sunt locuri comune în mentalul social est-central-european[1]. Aş vrea să insist doar asupra interpretărilor propuse de Oişteanu cu privire la "portretul profesional" al evreului. Priceperea recunoscută a evreului în afaceri avea însă şi o altă faţă: "hoţia", "înşelăciunea". Iudeul este un profesionist, dar, în acelaşi timp, şi un om necinstit. Or, de fapt lucrurile nu stau deloc aşa, arată Andrei Oişteanu. Neisprăviţi şi bandiţi există peste tot. Nu poate fi pădure fără uscături. Or, la noi deseori aceştia nu erau evrei, ci români. Totuşi, cum s-a ajuns la această reprezentare a evreului? Graţie unor condiţii sociale-religioase-economice şi politice, răspunde Oişteanu. Astfel, (1) Românii n-au prea preţuit comerţul, identificînd munca cu efortul fizic. Prin urmare, orice comerciant era pentru ei suspect; (2) Cînd au ajuns să fie negustori, românii se pare că n-au jucat întotdeauna cinstit[2]; (3) Evreii au practicat dintotdeauna afacerile-în special negustoria-nu pentru că "o aveau în sînge", ci pentru că în istorie deseori li s-a interzis deţinerea de proprietăţi şi practicarea altor meserii; (4) "Evreul afacerist" este, într-o anumită măsură, şi creaţia falsă, artificială provocată de unele vicii de înscriere la recenseminte; (5) Datorită stigmatizării cămătăriei în Evul Mediu occidental (Pentru detalii, vezi Jacques le Goff, *Banii şi viaţa. Economie şi religie în Evul Mediu*).

În concluzie, aceste argumente aduse de Andrei Oişteanu se cer primite cu bună credinţă şi meditate. Ele sunt menite a provoca dezbateri publice şi civilizate. Cartea lui Andrei Oişteanu te obligă să eviţi reacţiile inflamate de ură şi antisemitism. A venit, în sfîrşit, timpul ca anumite *tabu*-uri comuniste (cum a fost 50 de ani şi tema evreului) să

[1] *Ibidem*, pp. 127-201.
[2] *Ibidem*, p. 129 şi urm.

fie spulberate. În felul acesta avem şansa de a ne face, din cînd în cînd, ordine în adîncurile de nepătruns ale fiinţei noastre. Uneori fără să ştim, aici zac "tot soiul de deşeuri, lucruri inutile, clişee, informaţii prost digerate, anumite spaime, anumite frustrări"[1]. Or, noua carte a lui Andrei Oişteanu are forţa de a ne salubriza interiorul. Însuşi autorul ei oferă modelul fascinant al unui savant ce a spart canoanele clasice, universitar-academice. Fără morgă şi falsă preţiozitate, inteligent şi calm, subtil şi înţelept, Andrei Oişteanu reface mult din figura învăţaţilor din alte timpuri.

Erudit şi fermecător, Andrei Oişteanu ilustrează cu brio acea specie rară de contestatari tobă de carte şi iubitori de erezii magico-religioase. Simpla lui prezenţă desfide categoria mumiilor cu cravată şi costum care continuă să populeze copios unele structuri sociale anchilozate. Avea dreptate cînd spunea că noi, românii, ne preţuim marile valori abia după ce ele trec în lumea de dincolo. Nu ştiu, dar îndrăznesc să cred că se gîndea şi la el. Îmi place să sper că acest savant evreu, născut în România şi – "culmea" – încă în viaţă se va bucura de pe acum de preţuirea pe care o merită din plin.

Traducerea ultimei sale cărţi în limbile de mare circulaţie universală este, într-adevăr, "în chip urgent necesară" (Andrei Pleşu).

[1] "«Evreul imaginar» versus «evreul real». Imaginea «celuilalt» în cultura română", interviu luat de Cristian Pătrăşcanu lui Andrei Oişteanu şi publicat în *Orizont*, nr. 8, 2001, pp. 4-5.

Întâlnire nocturnă cu francmasoneria

Într-una dintre nopțile lui 2002, "navigând" pe apele tulburi ale posturilor de televiziune, am avut surpriza întâlnirii cu un... francmason. Unul adevărat, cu rang mare în România, aflat față în față cu un distins istoric și academician. Preț de mai multe zeci de minute, cei doi au luat masoneria la bani mărunți. Au "desconspirat-o", invocându-i originea, ritualurile, inițierea și simbolistica; structura pe loje și distribuția în Europa de Est; implicarea în istoria și politica românească ante- și postdecembriste. Dialogul lor, nu întotdeauna convingător, a fost prefațat de opiniile unor cetățeni intervievați pe stradă.

Merita într-adevăr să lupți cu somnul, oboseala și arșița nopții pentru a rămâne siderat de ignoranța, naivitatea sau confuzia ce bântuie mințile multora dintre noi cu privire la masonerie. Înclin să cred fie că oamenii nu mai citesc, fie că citesc doar gazete și cărți ieftine, de popularizare. Eforturile sincere ale unor subiecți de a rosti ceva coerent și interesant în fața camerei de luat vederi merită însă salutate. Una dintre întrebări – "Ce este francmasoneria?" –, deși simplă ca formulare, îți oferă posibilitatea articulării unor răspunsuri mai de Doamne ajută. Unii știau despre celebra corporație medievală a "zidarilor liberi", ridicători de catedrale și apărători a secretului profesional. Însă nu-mi amintesc ca cineva să fi comentat componentele religioasă, gnostică și, mai ales, pe cea simbolică, proprii ritualurilor și practicilor masonice. Chiar masonul invitat în studioul televiziunii a trecut cu o nepermisă și suspectă ușurință peste toate acestea. Simbolurile masonice clasice,

precum salcâmul şi triunghiul echilateral, coloanele Templului lui Solomon şi steaua strălucitoare, echerul şi compasul, albul şi negrul pavajului mozaicat te provoacă ca om de cultură şi şi te obligă ca mason să practici hermeneutica. Nimic din toate acestea n-am putut vedea şi auzi în respectiva emisiune de televiziune. Refuz să îmi fac o imagine despre acea fracţiune a masoneriei române, pornind de la prestaţia respectivului invitat. Prefer să rămân cu imaginea pe care mi-am construit-o în timp din lecturile mele.

M-ar fi interesat foarte mult comentariul invitaţilor cu privire la relaţiile – inclusiv istorice – dintre francmasonerie şi creştinismul românesc. N-am avut norocul să aflu ceva deosebit. În schimb, discuţia a fost într-adevăr interesantă atunci când s-a avut în atenţie structura lojelor şi implicarea masoneriei în istoria Europei de Est. Se putea observa clar dispoziţia celor doi interlocutori spre un model descriptiv de a înţelege şi a practica istoria. Nimeni nu spune că acesta nu e necesar, dar este departe de a fi şi suficient. Trebuie dublat de un altul hermeneutic, cu atât mai mult cu cât avem de-a face (şi) cu masoneria speculativă şi cu simbolismul sacru al Ziditorului, cu tradiţia Templului din Ierusalim şi cu fascinanta ştiinţă a interpretării numelor divine. Toate acestea nu puteau fi ocolite nici măcar într-o emisiune serioasă de televiziune.

Am putut însă constata cu uşurinţă faptul că o mare priză asupra publicului larg, nu neapărat cultivat, o are componenta ocultă, conspiraţionistă şi malefică a francmasoneriei. Lumea este dornică să afle cât mai multe despre "trădările" unor intelectuali români deveniţi masoni şi despre infiltrarea Satanei masonice în Biserică, despre politicienii importanţi care au semnat pactul şi despre uneltirile masonice întru federalizarea României. Nu puţini sunt cei care-şi arată oricând disponibilitatea de a fabula şi

delira pe tema "noii ordini mondiale" şi a "guvernului unic", create şi diabolic manipulate, bineînţeles, tot de francmasonerie.

Ca profesor de istoria şi sociologia religiilor m-am tot întrebat, împreună cu studenţii mei, cum se explică toate acestea. Am răspuns invocând permanenta sete de senzaţional a unui anume public şi tentaţia subiectului îndelung prohibit, manipularea prin mass-media şi gusturile culturale îndoielnice, desacralizarea şi nevoia permanentă de mituri conspiraţioniste, trăirea prin delegaţie în plan imaginar a unor frustrări istorice şi manevrele interesate ale unor denominaţiuni religioase şi partide politice etc.

Totuşi, nu de puţine ori am fost tentat să cred că aceste scenarii conspiraţioniste sunt, pur şi simplu, adevărate. Prin incredibilul lor, ele ar transforma istoria într-o fantaistorie, adică într-o realitate mai aproape de irealitate şi fantastic, cum ar spune Culianu. Am aşteptat de la întâlnirea mea nocturnă cu un mason şi cu un academician "marele răspuns". N-a venit. Disperat, trist şi resemnat, mi-a venit să arunc în foc toate cărţile despre francmasonerie. Mi-a fost frică însă ca din cenuşa lor să nu apară triunghiul şi steaua, echerul şi compasul, salcâmul şi piatra unghiulară.

Ozenoterapia – o afacere kaghebistă?

Într-unul din textele sale de publicistică, Ioan Petru Culianu comenta semnificaţiile unei construcţii lingvistice singulare, cu reverberaţii speciale pentru urechea bunului român: fantapolitica. Fiind un calc după expresia latină ce desemnează scenariile ştiinţifico-fantastice, fantapolitica ar numi variantele miraculoase, aproape incredibile, ale unor evenimente politice îndelung mediatizate. Doar ele ar explica cu adevărat ceea ce s-a întâmplat în legătură cu celebrele asasinate şi cu marile falimente; cu aranjamentele, conspiraţiile şi misterioasele comploturi mondiale. Tocmai pentru că par fantastice, imposibile, aceste scenarii au şi şansele cele mai mari de a fi adevărate! Culianu însuşi a elaborat o asemenea teorie, având ca subiect privilegiat revoluţiile est-europene din 1989. Recent, am citit în presa noastră câteva fapte şi întâmplări care ilustrează cu brio conţinutul unor scenarii science-fiction (nu neapărat politice). Este vorba de crearea muştelor homosexuale şi de condiţia de Ianus a Danielei Gyorfi ("târfă în pat şi doamnă în societate"); de meniul aristocrat al omului zăpezilor şi de solicitarea protecţiei politice de către Victor Ciorbea lui Cozmin Guşă; de cazarea la standarde occidentale maxime a tuturor studenţilor ieşeni în toamna cestui an şi de ridicarea unui templu buddhist la Letea Veche, Bacău. Evident, exemplele pot continua. Lumea românească (şi nu numai) oferă cu maximă generozitate o mulţime de asemenea ciudăţenii şi bizarerii. Într-adevăr, mare-i Grădina Domnului! Din cuprinsul acestei fantastice proprietăţi am selectat pentru astăzi un exemplu trăsnet: *Europa a fost*

salvată de un OZN! Când? Acum 16 ani, în timpul catastrofei de la Cernobîl. Ne amintim de nefericita zi de 26 aprilie 1986, atunci când al patrulea generator a explodat, împrăştiind o enormă cantitate de material radioactiv. Incendiul provocat a reuşit să fie stins, însă faptul că "peste 180 de tone de uraniu îmbogăţit nu au explodat, deşi reactorul patru a fost distrus practic în întregime", continuă să rămână şi astăzi un mister[1]. El a fost totuşi dezlegat de martorii oculari ai insolitului fenomen. Aceştia au convins presa ucraineană de seriozitatea mărturiilor lor. Unul dintre ei, Mikhael Variţky, susţine că s-a deplasat împreună cu colegii acolo unde a avut loc explozia. "Cu toţi am văzut o minge de foc care zbura foarte încet spre centrală. Cred că avea în jur de şase-opt metri în diametru. Apoi am văzut două raze de lumină purpurie emise de acest obiect către reactorul numărul patru de la o altitudine de aproximativ 300 de metri. Totul a durat aproximativ trei minute, după care obiectul zburător s-a îndreptat spre nord-vest"[2].

Rezultatul acestei incredibile inspecţii extraterestre a fost unul realmente spectaculos: nivelul radiaţiilor a scăzut de patru ori faţă de valoarea maximă iniţială. "Acest fapt a prevenit cu siguranţă o explozie nucleară ce ar fi ras Europa de pe hartă"[3]. Pe 16 decembrie 1989, istoria s-a repetat. Acelaşi reactor emitea radiaţii mortale în atmosferă şi acelaşi (?) OZN revenea pentru a le anihila. Concluzia, ar fi că înaltele puteri cosmice monitorizează Cernobîlul sau că avem de-a face cu o întoarcere în timp a viitorilor ecologişti ruşi travestiţi în mesageri cereşti. Cine ştie, s-ar putea ca ozenoterapia să fie o afacere exclusiv kaghebistă. Aşa ne-am explica "vinovată" reticenţă a a extratereştilor în 11 septem-

[1] A se vedea ziarul *Naţional*, ediţia din 16.09.2002, p. 4
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*

brie 2001. După ce au sfârtecat decenii de-a rândul cerul şi minţile americanilor, misterioasele OZN-uri nu au mişcat nici măcar o palidă rază pentru a alunga întunericul morţii. Au răpit zeci de avioane, dar au lăsat liberi pe cei patru mesageri ai Infernului din marţea neagră. Au scotocit "ilegal" prin trupurile atâtor muritori, însă s-au arătat indiferenţi la măcuirea altor câteva mii în numele lui Allah. În joc este o logică cu adevărat extraterestră. Stranii apariţii OZN-uri au fost semnalate şi în România. Martorii oculari n-au făcut însă eforturi speciale pentru a convinge presa. O parte a ei s-a autosesizat, dacă pot spune aşa. Scenariile SF au apărut ca ciupercile după ploaie. Interesant îmi pare a fi faptul că aceşti ciudaţi temponauţi galactici n-au zăbovit la noi ca la Cernobîl pentru a sonda şi extirpa răul. Dintr-un anumit punct de vedere, răul românesc pare mai periculos chiar şi decât uraniul radioactiv. Vindecarea de acest cancer social depăşeşte până şi înaltele competenţe extraterestre. Formularea şi articularea unor soluţii rămâne, deocamdată, subiectul privilegiat al autorilor de SF politic românesc. Lor le-a hărăzit bunul Dumnezeu şansa de a fi mai tari şi decât extratereştrii.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dans, magie şi fotbal brazilian

S-a scris mult despre fotbalul brazilian şi despre magnificii campioni grupaţi în jurul lui "Il fenomeno". Comentatorii sportivi au explorat în fel şi chip istoricele succese ale fotbalului din Copacabana, invocând date de ordin geografic, tehnic şi chiar mental.

Convingerea mea este că am putea înţelege mult mai bine miracolul fotbalistic brazilian dacă am explora mentalităţile sud-americane şi unele ritualuri magico-religioase. Asupra lor s-a oprit, printre alţii, Roberto Da Matta, profesor la Muzeul Naţional al Universităţii Federale din Rio de Janeiro şi la Universitatea Berkeley din California. Într-unul dintre textele sale[1], Da Matta analizează mentalitatea socială braziliană cu privire la joc. Constată că ea este profund diferită de cea engleză şi europeană, în genere. Orice locuitor al insulelor britanice cunoaşte astăzi diferenţa dintre sport şi gamble. Primul se bazează mai mult pe tehnică şi forţă, pe când al doilea numeşte jocul de noroc. La brazilieni lucrurile stau exact invers. Jogo reprezintă atât partida de futibol, cât şi pe cea de noroc. Specific fotbalului brazilian ar fi chiar asumarea lui ca un joc total. Jocari serio, un joc serios, cum ar spune Culianu. Or, esenţa jocului – o ştim din *Homo ludens* al lui J. Huizinga – este una iraţională. E dificil, dacă nu chiar imposibil, să explici cuiva datele

[1] *Însemnări despre fotbalul brazilian*, publicat în *Secolul XX*, nr. 8-9-10, 1998.

raţionale care aruncă pur şi simplu în delir mulţimea cu mii de capete a stadioanelor. Mai mult, esenţa jocului este un mister. Survine tainic şi neprevăzut în viaţa fotbalistului, a suporterului şi chiar a oricăruia dintre noi.

La fel gândesc şi brazilienii zilelor noastre. Pentru ei, fotbalul reprezintă jocul prin excelenţă. Există, conform interpretării lui Da Matta, un triplu joc. Unul este cel practicat pe teren şi stăpânit de reguli şi arbitraje. Celălalt este jocul "jucat" de tot brazilianul în viaţa lui socială şi politică. El se bazează pe arta eschivării, improvizării, fentării şi a ieşirii din situaţiile dificile, fără povara sancţiunilor. Rar i s-a întâmplat Braziliei să vadă cartonaşul galben şi, cu atât mai puţin, pe cel roşu. În politică, joco-ul brazilian desăvârşeşte abilităţile persuadării şi tehnicile cocârjării fără frângeri de coloane. La limită, politicianul brazilian joacă totul pe cartea norocului, făcând binele din rău atunci când nu are ceva mai bun la îndemână. În schimb, muritorul de rând al Braziliei contemporane gustă din frenezia posesiunii puterii prin simpla participare la delirul provocat de câştigarea celei de-a cincea cupe mondiale. În sfârşit, cel de-al treilea joc este cel ultim, practicat în "partidele" cu entităţile lumii de dincolo. Trimiterea este la ritualurile şi tehnicile de invocare a bunăvoinţei divine şi a legiunilor de spirite ce sălăşluiesc în ţinuturi nevăzute.

Religia braziliană încă mai fascinează prin amestecul de catolicism popular şi culte afro-sud-americane. Umbanda, de exemplu, este un ritual străvechi al posesiunii de către spirite. Presupune dans, frenezie şi, în cele din urmă, dobândirea stării extatice. În planul profan, replica umbandei este *jogo da cintura* (jocul de talie). El cere maximă supleţe, deplină armonie şi o dăruire totală, aproape nebunească.

Trebuie să fii brazilian pentru a dansa profesionist Samba. Aş spune că trebuie să fii doar brazilian pentru a "dansa" magistral, asemenea lui Ronaldinho, printre apărătorii adverşi. În meciurile din 2002 ale echipei braziliene s-au văzut clar diferenţele de mentalitate dintre jocul europenilor şi cel tipic brazilian.

Ei bine, dincolo de toate acestea, jocul de fotbal are şi anumite date comune. Asupra lor s-a oprit antropologul Desmond Morris în *Soccer Tribe* (London, 1981). Asemenea străvechii vânători rituale, jocul de fotbal se expune în permanenţă hazardului, susţine Morris. Oricât de bine ai pregăti un meci, nu poţi să excluzi riscul accidentărilor neprevăzute şi pe cel al ratărilor incredibile. Poţi fi, asemenea lui O. Kahn, portarul Campionatului Mondial din 2002 şi poţi gafa impardonabil, o singură dată, în chiar meciul final!

Pentru a evita asemenea lovituri ale destinului, unii fotbalişti, inclusiv cei brazilieni, recurg la practici şi ritualuri magice. Îşi lasă mustăţi, favoriţi sau bărbi norocoase; poartă amulete, medalioane sau cruciuliţe sfinţite; evită cazările în hotelurile ghinioniste şi preferă compania unor persoane norocoase etc. Este bine cunoscut exemplul regelui Pele care şi-a dăruit o dată tricoul norocos unui suporter anonim. Peste timp, jocul genialului brazilian a avut de suferit. Atunci, superstiţiosul fotbalist a pus totul pe seama nesăbuitei înstrăinări a ţesăturii norocoase. Şi-a implorat un prieten să-i găsească tricoul. După ce l-a recuperat, forma obişnuită i-a revenit. Interesant este că Pele a fost, de fapt, magistral păcălit: i s-a dat tricoul purtat într-o uimitoare înfrângere! Prin urmare, efectele magice în care Pele a

crezut necondiţionat erau, în cele din urmă, creaţii ale propriei sale minţi.

La Campionatul Mondial din 2002, fenomenul Ronaldo şi-a ornat ţeasta cu un singur petec de păr. Explicaţia oficială era că ţinutul acoperit de pe capul starului brazilian funcţiona asemenea unui reper de recunoaştere a identităţii paternale, de tip nonrobertocarlosian. De fapt, este vorba şi de credinţa celebrului fotbalist în noroc şi în puterea destinului. Ineditele frizuri şi ciudăţenii ale fotbaliştilor ultimului Campionat Mondial confirmă o dată în plus supravieţuirea mentalităţilor şi credinţelor magico-religioase. Nu mai puţin pe cea a reprezentării fotbalului ca o "mînă a destinului", întinsă astăzi cu maximă generozitate de chiar Dumnezeul acestei lumi.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IX. ALTERITATEA, IUBIREA ŞI TOLERANŢA RELIGIOASĂ

Despre tolerarea şi acceptarea celuilalt

Într-un eseu publicat în *El Pais*, tradus apoi şi în limba română[1], Umberto Eco taxa afirmaţia premierului Berlusconi privind superioritatea culturii occidentale drept o simplă gafă. Un fapt secundar, cu alte cuvinte. "Ceea ce nu este însă secundar şi trebuie să ne preocupe puţin pe noi toţi, politicieni, lideri religioşi, educatori, este că anumite expresii sau chiar articole pătimaşe au legitimat aceste declaraţii şi le-au transformat în subiecte de discuţii generale, care ocupă mintea tinerilor şi pot să-i ducă pe aceştia la concluzii pătimaşe, dictate de emoţia momentului"[2]. În cele din urmă, la ură şi intoleranţă.

În principiu, Eco are dreptate. Mass-media are astăzi o influenţă colosală. Creează lideri (uneori falşi), dărâmă statui şi schimbă mentalităţi. Faptul că preluarea şi comentarea spuselor premierului italian poate duce la înfierbântarea minţilor şi intolerarea Celuilalt e perfect adevărat. Numai că eu nu sunt dispus, asemenea lui Eco, să-l scuz pe premierul Italiei. Gafa lui nu-i ceva secundar. Este chiar

---

[1] Umberto Eco, "Războaiele sfinte: patimă şi raţiune", variantă românească în *Adevărul literar şi artistic*, anul XI, nr. 612, 9 aprilie 2002, pp. 9-10.

[2] *Ibidem*, p. 9.

extrem de importantă, datorită poziției politice și simbolice pe care respectiva personalitate o are în lumea contemporană. O afirmație publică a unui premier – chiar falsă (cum este și cea din exemplul nostru) – devine reală prin însăși faptul că este interpretată de ceilalți ca fiind reală (celebra teoremă sociologică a lui Thomas). Din nefericire, cred că, prin recunoașterea greșelii, Silvio Berlusconi nu și-a schimbat și gândirea. El continuă să fie prizonierul unor stereotipuri de sorginte iluministo-progresiste care văd în Occident buricul pământului, iar în celelalte religii, culturi și civilizații simple anexe la istoria europeană. Nu cred că Berlusconi să aibă – asemenea puținilor politicieni occidentali – trecut în foaia matricolă vreun curs de istoria religiilor sau de antropologie culturală. Prin urmare, n-are cunoștințe profunde despre islam și disponibilități interioare suficient de activate cultural spre a-l înțelege și tolera pe semenul întru Allah. Poate că nu greșesc prea mult susținând că Silvio Berlusconi este, prin gestul său celebru, un arhetip al politicianului occidental. Abil, pragmatic și diplomat, dar superficial pregătit în chestiuni de filosofie a alterității și imagologie socială.

O asemenea persoană publică întrupează sensul slab al conceptului de *toleranță*. Pentru el, a tolera cred că presupune automat situarea pe poziții diferite a celor două părți. Dacă eu, politician occidental, îl tolerez pe celălalt, atunci eu sunt *a priori* investit cu o condiție specială, obligatoriu superioară, iar el, muritor sau nu, ajunge a fi plasat la discreția mea. Îl tolerez în sensul că-i accept proximitatea vieții în comunitate, dar nu-l onorez obligatoriu și cu respectul meu. Cu atât mai puțin cu datele de bază ale "superiorității" culturii mele. *Prin însăși faptul că este diferit de*

mine, Celălalt este inferior. La limită, eu pot să-l tolerez, dar fără să-i suport şi răsuflarea rece, profund mirositoare, în ceafă. Distanţa este absolut necesară[1]. Riscurile acestei slabe toleranţe sunt totuşi foarte mari şi puternice. La limită, ele pot duce la intoleranţă şi crimă.

Secvenţele acestui malefic mecanism mental nu sunt deloc noi în istorie. Prin chiar diferenţa sa, Celălalt îmi pare încărcat de negativitate. Faptul intolerabilităţii lui poate trece cu uşurinţă în discursul, privirea şi comportamentele mele. Ştefan Afloroaei exemplifică ideea cu varii situaţii istorice într-un splendid text intitulat *Cercul întâlnirii celuilalt*[2]. Încărcătura negativă a lui *alter* este ilustrată şi de traducerile termenului în limba latină: "doar unul din doi", "doar celălalt", "adversarul", "opusul" etc. *Altera pars* (cealaltă parte) este asociată semnificativ în confruntarea publică cu *avocatus diaboli. Altera avis* (cealaltă pasăre) priveşte iminente nenorociri, simbolizând răul ca atare al timpului. *Alter homo* era echivalat nu întâmplător cu *barbarul.* Ipostazele lui sociale erau cele de străin şi pribeag, plebeu şi serv, nebun şi damnat.

Deseori, întâlnirea alterităţii avea loc în ipostaza relaţiei dintre nomad şi sedentar (ca în *Istorii despre călăreţi* a lui Borges) sau în cea devenită clasică a binomului "european-indian" (vezi *Descoperirea Americii* de Tvetan

[1] Interesant este faptul că diferenţa cu care vine Celălalt a fost deseori tradusă şi în registrul olfactiv. Pentru amănunte, vezi Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994, p, 131 şi 223; respectiv, Andrei Oişteanu, *Mythos şi Logos. Studii şi eseuri de antropologie culturală*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997, pp. 196-197.

[2] Ştefan Afloroaei, "Cercul întâlnirii celuilalt", în Silviu B. Moldovan (coord,), *Problema iugoslavă. Studii şi marginalii*, Editura Meridian 21 Delta, Timişoara, 1998, pp. 158-173.

Todorov). Celebra Noapte a Sfântului Bartolomeu, ca şi îndurerata zi de 11 septembrie 2001, au devenit însemne clare ale demonizării Celuilalt şi ale unei splendide ratări a tolerabilităţii.

Astăzi, toate acestea nu pot fi puse exclusiv pe seama numai a uneia dintre părţi. De vină sunt, în proporţii diferite, atât politicienii, cetăţenii, instituţiile, dar şi presa. În condiţiile în care crima a devenit simbolică (prin stigmatizare, manipulare, intoleranţă etc.), presa îşi are instrumentele ei de cultivare – uneori inconştientă – a intoleranţei. Unul dintre acestea, copios folosit, este *stereotipul.* Preluat în deceniul trei al acestui secol în ştiinţele umaniste, el a ajuns astăzi să numească acel corpus de reguli sau atribute din care unele reprezintă trăsături de personalitate. În mass-media funcţionează sub forma unei prezentări sintetice, obligatoriu simplificatoare, a evenimentelor cotidiene. În viteza uneori demenţială a derulării evenimentelor, jurnaliştii nu mai stau să analizeze, să înţeleagă şi să explice ceea ce se întâmplă. Uneori nici nu sunt pregătiţi să o facă. Şi atunci cad într-o capcană infinit păguboasă pentru noi ceilalţi: relatează pur şi simplu faptele, considerând că nu ar mai trebui făcut nimic esenţial pentru înţelegerea lor.

Aşa se întâmplă şi cu prezenţa Celuilalt (creştin, protestant, oriental sau musulman) în media românească. Prin simpla descriere a alterităţii nu se mai poate accede la *adevărul* ei, la semnificaţiile simbolico-religioase. Şi atunci intervine stereotipul ca "enunţul unei cunoaşteri colective care se vrea valabilă în orice moment istoric"[1]. Ce s-a spus ieri cu privire la semenul mei diferit este valabil astăzi, dar şi

[1] Bichare Klader, "Stereotipuri occidentale cu privire la Orient", în *Secolul XX*, nr. 1-3, 1996, p. 57.

mâine. Atunci nu avem de ce să ne mai mirăm dacă pentru majoritatea dintre noi terorismul este "arab", fundamentalismul "islamic", iar despotismul, bineînțeles, "oriental". Aceste reziduuri vechi (în sensul lui F. Tönnies), preluate și transmise intergenerațional prin mecanica banalei comunicări, continuă să rămână vii și eficiente în mințile și actele noastre sociale. Alături de știința de manual, ele dau seama într-o bună măsură de un adevăr formulat, printre alții, de Thierry Hentsch în *L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen* (Ed. de Minuit, Paris, 1988): "imaginarul colectiv al Occidentului cu privire la Orient (mai ales la Orientul musulman) exprimă mult mai multe adevăruri despre subiect (despre cel ce privește) decât despre obiect (cel care este privit"[1]. Spune mult mai multe despre slaba noastră toleranță față de Celălalt decât suntem noi dispuși să înțelegem și să acceptăm, și infinit mai puțin despre obiectul toleranței noastre.

În alchimia procesului toleranței, accentul trebuie pus pe cel care tolerează. Reușita nu constă în a-l *tolera* pe celălalt (nici măcar în accepțiunea slabă a termenului) și în *a-l accepta.* Acceptarea celuilalt este sensul puternic al toleranței. El sfârșește prin a anula chiar prezența cuvântului "toleranță", pe motiv că acesta este astăzi compromis de secolele de colonialism și exploatare a alterității neeuropene. Acceptarea celuilalt este acum marele pariu al antropologiei culturale, consideră pe bună dreptate U. Eco. Această știință "s-a dezvoltat cu intenția de a însănătoși *remușcările* Occidentului cu privire la ceilalți și în mod special acești

[1] *Ibidem*, p. 59.

ceilalţi care erau definiţi ca *sălbatici*, societăţi lipsite de istorie, popoare primitive"[1].

Preluându-l pe Mircea Eliade, aş spune că terapia definitivă a culpabilităţii occidentale o constituie istoria religiilor. De ce? Pentru că mentalităţile şi stilurile de viaţă ale celorlalţi, exotici sau nu, sunt, în ultimă instanţă, religioase. Cunoaşterea religiilor, simbolismelor şi ritualurilor sacre continuă să fie calea regală a înţelegerii şi acceptării Celuilalt. Asta şi în cazul în care mobilurile Occidentalului modern nu sunt întotdeauna căinţa şi remuşcarea faţă de istoria trecută, ori dezinteresate curiozitate pentru cultura şi stilul de viaţă al Celuilalt.

Ei bine, aceste consideraţii ale lui Eliade se cer astăzi actualizate. Problema nu e acum doar aceea de a-l accepta pe Celălalt drept egalul tău diferit, ci de a ţi-l asuma ca liber cetăţean chiar la tine acasă. Ieri, "*antropologul spunea că atât timp cât ceilalţi rămân în casele lor, trebuie respectată forma lor de viaţă*"[2]. Azi, ei au ajuns în casele tale şi te întrebi, pe bună dreptate, dacă regula mai este valabilă. Răspunsul lui Eco, la care subscriu în totalitate, este simplu: *depinde*. Îl pot accepta/tolera pe Celălalt să-şi găurească buzele, nasul, buricul sau sprâncenele cu inele; să practice circumcizia sau rugăciunea de 5 ori pe zi. Nu pot însă sub nici un chip să-i tolerez purtarea vălului în pozele de buletin, refuzul transfuziilor de sânge pentru copiii bolnavi, sau pofta ultimului canibal din Noua Guinee de a găti duminical un copil fraged la grătar, pentru a păstra exemplificările lui Eco. Oriunde în lume există legi scrise şi nescrise peste ale căror limite nu se poate trece. Forţarea lor ar putea duce,

[1] Umberto Eco, *art. cit.*, p. 9.
[2] *Ibidem.*

paradoxal, la o *dictatură a minorității*, una în care raportul toleranței s-ar inversa. Cel tolerat ar fi, de pildă, ortodoxul heterosexual și majoritar, tributar pe veci modelelor clasice și *establichement*-ului.

Pentru a se evita rularea nefericită în istorie a acestor versiuni ale lumii pe dos, trebuiesc respectate legile locului. Bune sau rele, așa cum sunt. Altă soluție nu văd. (Sunt exceptate în mod evident situațiile în care legile locului sunt instituite de un regim fundamentalist sau totalitar.) Cu toate păcatele istoriei sale, Occidentul este perfect îndreptățit să solicite acest fapt. Așa cum scria Eco, el "a investit fonduri și energii pentru a studia uzanțele și obiceiurile celorlalți, însă niciodată nimeni nu a permis cu adevărat ca ceilalți să studieze uzanțele și obiceiurile din Occident, în afară de școlile conduse de albi pe celălalt țărm al mării, sau au permis celor mai bogați să meargă la studii la Oxford sau la Paris și, până la urmă, vedem ce se întâmplă: studiază în Occident și apoi se întorc acasă pentru a organiza mișcări fundamentaliste, deoarece se simt legați de compatrioții lor care nu au acces la aceste studii (pe de altă parte, este o veche istorie: mulți intelectuali care au studiat cu englezii au luptat pentru Independența Indiei)"[1].

Această veche istorie are astăzi expresii noi. Lupta se poartă de către absolvenții musulmani de universități occidentale împotriva politicii americane, a Occidentului "necredincios", dar cu tehnica și instrumentele acestuia. În joc este motivul "intrării în istorie" a popoarelor neoccidentale, în cazul de față pe ușa fundamentalismului și a intoleranței.

[1] *Ibidem*, p. 10.

Dincolo de motivaţiile invocate de fundamentalişti – indiferent de culoarea lor – un lucru este sigur. Intolerarea Celuilalt este mai curând semnul unei schizofrenii interioare. Orice veritabilă întâlnire a alterităţii presupune scenariul unui *descensus ad inferos*. E vorba de o moarte simbolică, urmată de o renaştere şi întâlnire cu Celălalt în tine însuţi. În termeni hegelieni, ar fi vorba de conştiinţa noastră "care expulzează violent alteritatea"[1], dar care tocmai prin chiar acest exerciţiu o şi întreţine. O păstrează şi mereu o reactualizează în ipostazele ei negative. Motivul ar fi necesara defulare a unor umori, tensiuni şi frustrări îndelung acumulate. Este tema *pharmakos*-ului, exemplar analizată de Renè Girard în cărţile sale.

Or, în mod firesc, această odisee a jocurilor alterităţii ar trebui să fie una fecundă spiritual. Alteritatea se cere periodic expulzată, apoi asumată ca un alter-ego, fapt absolut esenţial în viaţa unui om sau a unei comunităţi. Înţelegi acest mecanism de dute-vino ca pe o firească terapie existenţială şi reuşeşti să te cunoşti mai bine pe tine însuţi prin chiar chipurile diferite ale Celuilalt. Însă atunci când acest circuit spiritual se blochează, eul nostru devine schizofren. Rupe orice legătură cu diversitatea lumii, sfârşind prin a o diaboliza. Ilustrează astfel la modul desăvârşit faptul ultim al intoleranţei.

Tocmai de aceea cred că soluţia primă ar fi chiar *recunoaşterea alterităţii*. A celei interioare şi exterioare deopotrivă. Faptul acesta ar trebui sa fie un prim pariu al şcolii. În textul citat, Umberto Eco aminteşte şi un exemplu. Academie Universelle des Cultures are un loc unde se elaborează materiale pe teme diferite (culoare, religie,

[1] Ştefan Afloroaei, *loc. cit.*, p. 163.

uzanțe și obiceiuri, și așa mai departe) pentru educatori din orice țară care doresc să-și învețe colegii să-i accepte pe cei care sunt diferiți de ei"[1]. Cum? "În primul rând, s-a hotărât să nu fie mințiți copiii afirmând că toți suntem egali. Copiii își dau perfect seama că unii dintre vecini și tovarăși de colegiu nu sunt egali cu ei, au piele de altă culoare, ochii migdalați, părul mai lins sau mai încrețit, mănâncă lucruri rare, nu fac prima împărtășanie. Și nici nu e de ajuns să le spui că toți sunt fii ai lui Dumnezeu, pentru că și animalele sunt fii ai lui Dumnezeu și, totuși, copiii n-au văzut niciodată o capră la catedră, predând ortografia. De aceea, trebuie spus copiilor că ființele umane sunt foarte diferite între ele și trebuie să li se explice bine în ce sunt diferite pentru a-i învăța după aceea că aceste diferențe pot fi un izvor de bogăție"[2]. De tolerare și chiar acceptare a celuilalt. Exercițiul acesta pedagogic al înțelegerii copilului diferit se împlinește prin cultivarea în tine însuți a unei bune relații cu Celălalt.

Ar putea urma apoi lecția *descoperirii asemănărilor cu Celălalt.* Nu este deloc un fapt lipsit de importanță să-i argumentezi copilului datele comune dintre trupul, pasiunile și religia lui, respectiv ale celorlalți. (Asta fără a cultiva în mod deliberat ideile sincretismului.) Numai înțelegând jocul ascuns al asemănărilor și diferențelor, poți spera la tolerarea și chiar acceptarea Celuilalt. Este marea lecție a istoriei care ar trebui învățată și la Kabul sau Bagdad. Dar, cine știe? Poate că și noi am chiulit atunci când ea ne-a fost predată!

---

[1] Umberto Eco, *art. cit.*, p. 10.
[2] *Ibidem.*

Toleranța – revista Colegiului Național din Iași

Relativ recent a apărut primul număr dublu (1-2, martie– aprilie 2003) al revistei *Toleranța*, editată de Colegiul Național din Iași. Echipa redacțională este formată din elevi ai claselor IX-XI, profesionist coordonați de doamnele Lucia Afloroaei și Gabriela Conea. Tipărită în condiții grafice excepționale, noua publicație a fost realizată în cadrul proiectului european "Introspecții", prin programul Socrates-Comenius.

De remarcat în acest prim număr al revistei este (și) articolul semnat de Lavinia Tătaru, clasa a IX-a E. Autoarea surprinde bine, în cuvinte puține, esența toleranței. Ar fi fost însă binevenită și menționarea surselor bibliografice, cu atât mai mult cu cât textul cuprinde și referințe la unele minorități religioase din Iași: baptiști, anabaptiști, adventiști și martori ai lui Iehova.

Pagini importante sunt acordate generos unor anchete sociologie pe bază de chestionar privind motivațiile și consecințele schimbării de confesiune (din cea ortodoxă și/sau catolică – în cea baptistă). Dintre motivații se remarcă în mod frecvent adevărata apropiere de Dumnezeu, ardoarea și neobișnuita fervoare a rugăciunii sau descoperirea adevărului *Sfintei Scripturi*. În principal, acestea ar fi cauzele convertirii invocate de subiecții chestionați. Tema este însă mult mai complexă și merită a fi continuată în noile numere ale revistei. Deși discutabile, reproșurile aduse de baptiștii intervievați ortodoxiei spun mult despre prezența/absența unei veritabile toleranțe a celuilalt. Ele se

pot suscint rezuma la îndepărtarea de Dumnezeu (inclusiv prin fetișizarea icoanelor și adularea sfinților) și prizonieratul în cadrele învechite ale tradiției și dogmelor inventate; la absența reformei în BOR și la prezența unor "lucruri" neconforme cu textul evanghelic.

În replică, răspunsurile oferite de un preot ortodox cu privire la noile/vechile culte creștine din România sunt și ele semnificative. Vin în deplină consonanță cu atitudinea oficială a BOR față de această problemă, fapt expus cel mai convingător în *Proiectul Legii Cultelor din România.* Cum autoarele (Mioara Achelăriței și Lavinia Tătaru, clasa a IX-a E) nu fac referire la el, voi rezuma această poziție așa cum reiese din interviul publicat. Ea presupune condamnarea doctrinei celui "rărăcit" și tolerarea lui ca om aflat în greșală; neacceptarea discriminării ca venind din partea cultului majoritar și atribuirea ei în exclusivitate "sectanților", tolerare și îngăduință.

O altă ipostază (nereligioasă) a toleranței este exemplificată prin teoretizarea și analiza *abuzului suportat de copii.* Adevărată problemă națională și internațională, abuzului față de copii i se acordă mai multe pagini. Dincolo de argumente, principii și drepturi ale copilului, textele cu pricina conțin și studii de caz, elaborate în conformitate cu canoanele științei, fapt absolut remarcabil în condițiile în care autoarele sunt eleve în clasa a X-a. Pentru un plus de credibilitate, sunt prezentate și rezultatele unui studiu național *CURS* (Centrul de Sociologie Urbană și Regională) privind formele, efectele și reprezentările sociale ale pedepsei fizice administrată copiilor. Rezultatele sunt întotdeauna negative, cu toate că în mentalul social românesc încă mai stăruie convingerea că bătaia copiilor este "ruptă din Rai". Concluzia ar fi că problema este mult prea gravă și actuală

şi, prin urmare, merită a fi tratată în numerele viitoare ale revistei.

În categoria abuzurilor suportate de copii intră şi *abuzul prin muncă*. Evident nu este vorba de orice muncă, ci doar de acele munci "periculoase, abuzive şi exploatatoare", după cum le numesc autoarele textului. Trimiterea precisă este la munca grea din agricultură şi colectarea vechiturilor, scormonirea gunoaielor şi prostituţie, munca domestică şi cea prestată masiv, susţinut, în contul unor datorii. Ele sunt prezente din plin în viaţa unor copii a căror situaţii sunt prezentate detaliat (vezi pp. 33-35).

Pagini speciale sunt acordate şi *toleranţei în şcoală*. Subiecţii ei sunt elevii marginalizaţi sau chiar excluşi. Teodora Tompea din clasa a IX-a E sintetizează foarte bine fenomenul, surprinzând acele hilare situaţii în care elevii foarte buni sunt taxaţi drept "tocilari", apoi ocoliţi de grup în cadrul ispititoarelor ieşiri în oraş. Unii dintre aceşti sârguincioşi elevi cad victime manipulatorilor, asumându-şi dramatic condiţia de "tocilar" şi sfârşind prin a renunţa la învăţătură "pentru a fi ca toţi ceilalţi". Slăbiciunea lor ascunde serioase carenţe şi disfuncţionalităţi de comunicare cu părinţii şi prietenii, dar, mai ales, absenţa unor repere spirituale ale vieţii ce se dobândesc în timp prin lectură, meditaţie şi rugăciune.

Acestea din urmă lipsesc şi în cazul unei tinere liceene, sedusă de proxeneţi, obligată să se prostitueze în România, Germania, Italia şi SUA, apoi salvată miraculos graţie intervenţiei unui român din străinătate. Interviul cu nefericita victimă este realizat de Loredana Lupu, clasa a IX-a E. Luciditatea cu care tânăra şi-a radiografiat harta neagră a vieţii sale este completată cu o înţelegere justă a ceea ce este necesar să facă pe moment. Exemplul ei este

binevenit în paginile *Toleranței*, dezvăluind celorlalți imensele pericole ale vieții depravate și aventuroase.

Acest prim număr dublu al revistei se încheie cu un substanțial interviu acordat de magistratul Mircea Borș, Director al Penitenciarului Iași, un om și un specialist realmente de excepție. Subiectul interviului îl constituie situația deținutului român, problema drogurilor, terapiile necesare și prognoza asupra fenomenului infracțional din România. Întrebările au fost bine structurate de Cosmina Vieru și Laura Borș. Am convingerea că atâta timp cât dl. Mircea Borș va fi Directorul Penitenciarului din Iași, acesta va avea cele mai mari șanse de a fi, într-adevăr, de Maximă Securitate.

În concluzie, am toate motivele să salut apariția *Toleranței* și să le felicit în mod special pe doamnele profesoare Lucia Afloroaei și Gabriela Conea pentru coordonare, gust artistic și condiții grafice de apariție absolut superbe. Mult succes și la cât mai multe apariții!

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Nikita, androginul şi iubirea

1. Antonesei, Nikita şi iubirea

Trecerea dintre milenii l-a prins pe Liviu Antonesei scriind *Despre dragoste.* Publică în decembrie 2000 la Editura Ars Longa din Iaşi *Despre dragoste. Anatomia unui sentiment*, în condiţii grafice excelente. După cum o prezintă însuşi autorul, cartea nu-i una excesiv de erudită, abstractă şi specioasă. Dimpotrivă, Liviu Antonesei dozează excelent informaţia livrescă cu experienţele personale în domeniu. Combină pe parcursul a 153 de pagini secvenţe „teoretice", de uz personal, redactate într-un "august de flăcări" al anului de graţie 2000 (prin strania şi tăcuta complicitate cu *Nikita*, computerul personal al autorului), cu selecţii tematice din unele caiete inedite. Este vorba de *Jurnalul de reverii, vise şi fantasme* şi de *Jurnalul unui îndrăgostit dezinteresat.*

Această formulă finală aleasă de Liviu Antonesei se dovedeşte a fi, din punctul meu de vedere, una fericită. Răsfoind cartea (înainte de a o primi de la autor), preţ de cîteva minute, Ştefan Afloroaei o aprecia considerând-o o reuşită fie şi numai prin faptul că ocoleşte şabloanele, stereotipurile şi nenumăratele locuri comune, copios alimentate astăzi prin plescăielile limbajului de lemn. Împărtăşesc întru totul acestă opinie. Citindu-i cartea lui Liviu Antonesei din scoarţă în scoarţă, cu creionul apoi cu pixul în mână, fără intenţii *avant-la-lecture* de a o rade – dar nici de a o adula sau venera –, declar acum, cu mâna pe condei, că este o carte foarte bună.

Argumentele mele au în atenție – dincolo de autenticitatea trăirii și farmecul inceontestabil al scriiturii – distincțiile teoretice *originale* (*goliciune vs. nuditate*; *sexualitate* vs. *erotism* etc.) și deschiderea formidabilă a textului antonesian spre metafizica iubirii din opera lui Eliade, *Zohar*, gnosticism și din simbolistica sacră a unor vechi culturi.

2. Goliciune *vs.* nuditate, sexualitate *vs.* erotism

Să începem cu elementele teoretice inedite ale cărții. "Servitutea voluntară" – consacrată încă din secolul al XVI-lea de Etienne de la Boétie prin al cărui *Discurs despre servitutea voluntară* – a devenit astăzi un loc comun în literatura de specialitate. Nu însă și "servitutea voluntară reciprocă" din dragoste. Ea a așteptat sfârșitul mileniului doi pentru a fi definită (și) de Liviu Antonesei drept renunțarea „la unele atribute ale *suveranității personale* în mod reciproc și, pe cât este omenește posibil, echitabil, prin urmare simetric"[1]. Este condiția esențială a unei autentice iubiri.

Urmează apoi subtila distincție dintre „nuditate" și „goliciune". Prima ar fi o stare specială în care poți contempla estetic un corp. Acesta se oferă doar privirii. Antonesei înțelege nuditatea și ca o cauză primă a androginismului. Adună în cuprinsul ei o *infinitate virtuală de alegeri* cu scopul regăsirii jumătății pierdute. Cred că sensul dat de Liviu Antonesei nudității trimite la mistica erotică hindusă, exemplar interpretată de Mircea Eliade. Aici, într-o serie de preliminarii ale ritmului mistico-erotic *Maithuna*, bărbatul,

[1] Liviu Antonesei, *Despre dragoste. Anatomia unui sentiment*, Editura Ars Longa, Iași, 2000, p. 16.

de exemplu, ajunge în starea neobişnuită în care *priveşte* frumuseţea unui trup feminin despuiat, fără a-şi excita simţurile, mai exact ca pe hierofania unei zeiţe. Contemplă aici perfecţiunea creaţiei divine şi misterul naturii feminine. Pentru el, acel trup îşi relevă, în termenii antonescieni, doar *nuditatea*. În schimb, *goliciuea* îi apare lui Liviu Antonesei ca fiind condiţia comuniunii totale cu un alt corp. "Pe lângă absenţa veşmintelor, goliciunea mai semnifică şi deschidere, aşteptare, ospitalitate"[1]. Simbolizează imposibilitatea unei fiinţe umane de a trăi singură, nevoia de a se împlini prin celălalt, "de a fuziona, de a intra în comuniune absolută, în complicitate îndrăgostită"[2]. În acest sens, goliciunea deschide calea veritabilului erotism. Neavând nimic vulgar, erotismul înţeles de Liviu Antonesei este un act de "fuziune totală între două fiinţe care au reuşit să se regăsească"[3]. Viaţa lor se consumă în erotism sub semnul unei împliniri şi fuziuni desăvârşite. Erotismul preia fizica iubirii şi o transfigurează sub semnul unei nobleţi şi demnităţi aproape metafizice. Ceea ce vulgul înţelege a fi un act de potolire a simţurilor, de stăpânire a *feromonilor* (un fel de hormoni ai iubirii) şi de defulare a unor pasiuni şi excitaţii ţine mai curând de *sexualitate* decât de erotism. Aceasta – departe de a însemna regăsirea celor doi îndrăgostiţi sub semul unei entităţi androgine – este mai curând o simplă "intersecţie de traiectorii" în viaţa a doi (ne)fericiţi căutători ai iubirii.

Adevărata iubire este cea care cuprinde totul, întregul. Preia şi transfigurează actele trupului şi pasiunile sufletului. Prin urmare, ne avertizează cu deplină îndreptăţire Liviu Antonesei, nu putem iubi fragmentat, "uitând întregi

[1] *Ibidem,* p. 40.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem,* p. 41.

dimensiuni ale ființei iubite"[1]. Limită, "*iubirea platonică* este la fel de odioasă ca și *sexualitatea pură*"[2].

Deplina bucurie a fuziunii dintre doi îndrăgostiți ne-o oferă așadar numai inteligența și întregul iubirii. Liviu Antonesei are în ultima sa carte pagini speciale despre ceea ce al numește *inteligența iubirii*. Pe urmele învățăturilor areopagice, Antonesei o definește mai curând la modul apofatic. Spune ceea ce *nu* este, neinsistând aproape deloc asupra a ceea ce este iubirea cu a sa inteligență. Astfel, *inteligența iubirii* nu este ceva de ordin pragmatic "deși contribuie la rezolvarea unei puzderii de chestiuni concrete ce apar în dragoste"[3]. Nu este nici o inteligență conceptuală sau rațională, pentru că intuiția și spontaneitatea sunt din plin prezente. Stimulează și celelalte forme de inteligență dând impresia că cei doi îndrăgostiți sunt într-o permanentă stare de grație. Punându-i pe aceștia în relație vie, nemijlocită, cu ceea ce este esențial, *inteligența iubirii* este mai curând una de ordin metafizic. Spiritualizează trupurile și înnobilează simțurile. Creează o intimitate specială – fără "nimic contafăcut, nimic stimulat, nimic premeditat"[4].

3. Iubirea gnostică și moartea morții

Despre această inteligență a iubirii și despre misterul fuziunii dintre *eu* și *tu*, Liviu Antonesei este convins că vechii gnostici știau mult mai mult decât noi astăzi. În orice caz, "știau chiar mai mult decât au avut încredere să ne spună sau decât vremurile au avut bunăvoința să ne lase din

[1] *Ibidem*, p. 83.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 70.
[4] *Ibidem*, p. 72.

ceea ce ei au spus"[1]. În interpretarea gnostică a iubirii – pe deplin acceptată de Liviu Antonesei – "Eurile proprii se bucură unul de celălalt, dar numai împreună, doar în bucurie reciprocă"[2]. Aceasta din urmă este singura în măsură a împlini imperativul gnosticului Valentinus: „Faceţi moartea să moară!".

Nu este prima dată când Liviu Antonesei face apel la sursele spirituale ale gnosticismului. Aici preferinţele lui livreşti se apropie de cele ale lui Culianu. Antonesei scrie însă şi poemele gnostice ale Eonei, dar atunci cred că raportul se inversează. Poetul Antonesei este, la rându-i, ales şi posedat de fantasmele gnosticismului, confirmându-le astfel puterea şi actualitatea. (E interesant de imaginat interpretarea pe care Ioan Petru Culianu ar fi dat-o volumului de versuri *Apariţia Eonei şi celelalte poeme de dragoste culese din arboele gnozei* de Liviu Antonesei). Tot gnostic este şi elogiul antonesiam adus prostituatelor (nu prostituţiei). Deseori, acestea ar fi mai capabile decât noi, ceilalţi, să-şi depăşească mediocritatea, scrie Liviu Antonesei, pentru ca ulterior să sugereze comparatiştilor analogii suprinzătoare: "Ar trebui să vedem dacă, măcar în această chestiune, unde esre atât de nuanţat şi de subtil, pravoslavnicul Dostoievski n-ar putea fi recuperat pentru tradiţia secretă a Gnozei"[3].

Absolut remarcabilă îmi pare a fi şi preferinţa scriitorului Antonesei pentru exprimarea iubirii în limbile vechi, clasice, pe nedrept numite "moarte". Doar în greaca veche, de exemplu, puteai să te extaziezi (spiritual) practicând, astăzi irelevante, disocieri între *philia*, *agape* şi *eros*. Sub semnul latinei vechi puteai savura ceva din misterul acelui

[1] *Ibidem*, p. 58.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 99.

daemon magnus despre care scria Culianu în *Eros și Magie în Renaștere*. Rafinamentul iubirii surprins în scenariile limbilor vechi depășea cu mult aprehendarea iubirii din limbile vernaculare. A scris-o la timpul său și Giuseppe Tomasi di Lampedusa (vezi nuvela *Lighea*), o scrie astăzi și Liviu Antonesei. "Fericiți trebuie să mai fi fost Erasmus, Olahus sau Cusanus că mai puteau utiliza perfecțiunea marmoreeană a unor limbi moarte!"[1].

4. Iubirea androgină – o nouă prostie a lui Platon?

Este, trebuie s-o recunoaștem, un mare pariu acela de a scrie despre iubire într-o limbă mdernă, păstrându-i totuși subiectului prospețimea, farmecul și, mai ales, misterul. *Relevarea și interpretarea a ceva din misterul iubirii omenești pe limba oamenilor moderni este, din punctul meu de vedere, pariul ascuns al cărții lui Antonesei.* (Poate și al vieții sale, dar despre aceasta nu sunt eu în măsură să vorbesc), Scott fitzgeraldian convins, Liviu Antonesei surprinde ceva absolut esențial din destinul iubirii omenești. Este vorba de faptul că ea este ineluctabil sortită – aici în Timp și Istorie – schimbării, diluării, pierderii și neîmplinirii. Cu toate acestea, scrie Antonesei, dragostea "se comportă a și cum... ar fi destinată eternității"[2]. Convingerea mea este că iubirea chiar este destinată eternității. Mi-o reprezint asemenea unui staniu obiect-ideal, ubicuu și multidimensional, pe care nu-l vom înțelege niciodată perfect. Exact așa cum definea Culianu magia, religia, șamanismul etc. Prețul revelării aici pe

[1] *Ibidem*, p. 23.
[2] *Ibidem*, p. 130.

pământ a ceva din misterul iubirii este cu adevărat mare. Uneori poate fi chiar viaţa, aşa cum se întâmplă în finalul romanului lui Eliade *Noaptea de Sânziene*. Aici cei doi îndrăgostiţi (Ştefan Viziru şi Ileana) se regăsesc după 12 ani – un An Cosmic în vechile tradiţii. Întâlnirea ultimă are loc într-o maşină, adevărat mesager al morţii. Înţeleg atunci o dată mai mult că sunt, în fond, jumătăţile unui întreg androginic. *Numai că locul împlinirii iubirii lor totale nu este aici pe pământ.* Tot ce au putut face acum şi aici a fost doar să savureze un fragment din iubirea androgină, totală. "Simţi în acea unică, nesfârşită clipă, întreaga beatitudine după care tânjise atâţia ani, dăruită în privirea ei înlăcrimată... Ştiuse că acea ultimă, nesfârşită clipă îi va fi deajuns"[1].

Iubirea întreagă, totală, chiar desăvârşită este poate marea obsesie a scriitorului Liviu Antonesei. Cel puţin aşa reiese din cartea sa ultimă despre dragoste şi din selecţiile pe care le-a publicat în *Timpul*. Iubirea androgină, nefiind epidermică, rapsodică şi trecătoare, este una care a reuşit să treacă *proba duratei* şi pe cea a *intensităţii*. Constă în "recunoaşterea calmă" a celuilalt ca "jumătatea lipsă", ca element ultim, inalienabil. Autorul o spune foarte clar. "Ne situăm în androginism doar atunci când fiecare dintre parteneri îl priveşte pe celălalt ca fiind, cumva în *illo tempore*, celălaltul său"[2]. De aici şi permanenta obsesie a lui Liviu Antonesei de a resemnifica un vers a lui Yeats[3].

Totuşi, Antonesei se distanţează limpede de interpretările clasice date androginismului. Poate că în primul rând de cea oferită de Platon. Cu un veritabil zel "iconoclast",

[1] Mircea Eliade, *Noaptea de Sânziene*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Minerva, Bucureşti, 1991, vol. II, p. 412.
[2] Liviu Antonesei, *op. cit.*, p. 41.
[3] *Ibidem*, p. 102.

Liviu Antonesei refuză *caracterul predestinat* al iubirii din mitul androginismului în varianta Platon. Refuză cu "încăpățânare" să creadă că ar fi existat inițial o ființă sferică, "nostimă și drăgălașă" (cum îi spune autorul cărții), care, mai apoi, din varii motive, ar fi fost sfârtecată în două și aruncată în lume cu speranța vagă de a se regăsi în urma unei îndelungi căutări. Nu. Pentru Liviu Antonesei există într-adevăr două jumătăți care se caută, dar care nu sunt neapărat predestinate (și cu atât mai puțin sferice).

Prin urmare, căutarea este vie, reală dar și permanentă. Se poate să ratezi întâlnirea o dată, de două ori sau de mai multe ori. Totul e să nu disperi și să continui. În fond, întâlnirea *reală* cu celălalt ține de o sumă teoretic infinită de virtualități. Toate au tendința de a se realiza, acoperind – în sensul dat de Culianu – hărți întregi ale iubirii. Asta doar virtual. În fapt, una singură este întâlnirea adevărată cu celălalt chip al tău din *illo tempore*. Numai că – aș putea eu spune aplicând epistemologia de tip Culianu – Dumnezeul acestei lumi a rămas și astăzi la fel de viclean spre a nu ne destăinui dinainte care este singura întâlnire reală. Ne-a lăsat pe noi să ne descurcăm în a o recunoaște. Dar poate că a procedat mai înțelept așa. În felul acesta a reușit să ne scape de imensul "plictis" al unei regăsiri aproape spontane.

Numind sfera androgină "nostimă și drăgălașă", Liviu Antonesei ironizează anumite reprezentări străvechi ale perfecțiunii omenești. "Știu că, pentru greci, sfera era unul dintre simbolurile perfecțiunii, dar am reținerile mele în ceea ce privește o perfecțiune obeză"[1]. Deși personal constat, cu o infinită și amară insatisfacție, complotul

[1] *Ibidem*, p. 49.

tuturor cântarelor din lume în a-mi arăta o cifră apropiată de 100 atunci când, alimentat fiind de o naivă speranţă, încă le mai încalec am şi eu repulsiile mele faţă de "perfecţiunea obeză". Dar nu cred, totuşi, că vechii greci adorau corpurile dodoloaţe şi mustind de grăsime. E de ajuns să privim reprezentările trupului omenesc în sculptura greacă. Cât priveşte variantele greceşti ale mitului androginului, ele şi-l reprezentau, într-adevăr, sub formă de sferă. Ca un cititor consecvent al lui Eliade, cred încă că aceste reprezentări nu se refereau la corpul uman propriu-zis, ci la anumite *viziuni* ale perfecţiunii corpului rezultate în urma unor experienţe spirituale autentice. Ele nu sunt în exclusivitate greceşti. Vechii australieni, de pildă, înţelegeau androginul (*Kuruna*) sub forma unei sfere în care membrele inferioare şi superioare abia erau diferenţiate. Însă exemplul cel mai clar referitor la faptul că perfecţiunea trupului era imaginată sferic, dar fără nici o legătură cu obezitatea, provine din spaţiul oriental. În *Secretul doctorului Honiberger*, Mircea Eliade relatează experienţele yoghine ale unui iniţiat. "Am unificat cu destulă uşurinţă cele două curente până la călcâi, scrie iarăşi doctorul, în legătură cu aceeaşi experienţă. În acea clipă am avut senzaţia precisă că sunt *sferic*, (s.n. N.G.) că am devenit o bulă impenetrabilă, perfect impenetabilă. Sentiment plenar de autonomie, de invulnarabilitate. Miturile referitoare la omul primitiv, conceput sub formă de sferă, derivă din această experienţă a unificării curenţilor"[1].

Aceeaşi iubire androgină apare şi într-un alt roman al lui Eliade. Este vorba de *Nuntă în cer*. Doi îndrăgostiţi trăiesc perfecţiunea androgină undeva în afara acestei lumi.

[1] Mircea Eliade, *Secretul doctorului Honiberger*, ediţie de Eugen Simion, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1991, p. 37.

Altfel spus, nunta lor s-a consumat în cer. Destinul face însă cu putință intervenția a ceva străin în economia beatifică a iubirii desăvârșite: "dorința de a o prelungi indefinit într-o durată biologic-temporală, făcând-o «roditoare»"[1]. Un copil rezultat în urma a ceea ce s-a numit a fi *Nuntă în cer* nu trădează nici pe departe instinctul matern sau patern. El semnifică mai curând "dorința – de natură mistică – de a *întrupa* «nunta în cer», integrând-o în sfera vieții, într-un anumit sens, sanctificând din nou viața..."[2].

Or, în romanul lui Eliade, femeia dorește o împlinire *aici pe pământ* a unirii beatifice din cer. (Bărbatul, dimpotrivă, vrea să-și înalțe iubirea trupească spre absolut). Personajul feminin central al romanului lui Eliade încearcă nu o dată, ci de două ori. Se căsătorește – la interval de 8 ani – cu doi bărbați complet diferiți. Înclin să cred că Liviu Antonesei nu poate decât să accepte această dublă tentativă, dar și să-i recunoască eșecul metafizic (în romanul lui Eliade, evident). Parcă-l văd exclamând în perfectă consonanță cu substanța cărții sale: "nu-i nimic, să mai încerce o dată!". Autorului ieșean nu poate decât să-i provoace rezerve și importante îndoieli "predestinarea" iubirii dintre două jumătăți rătăcite în lume și "condamnate" a se regăsi într-un târziu. Asemenea lui Antonesei au gândit și unii gnostici (așa cum bine surprinde în carte) care au dezavuat caracterul fix, inexorabil al astrologiei și zodiacului. Ele nu sunt, în fond, compatibile cu libertatea pe care și-o asumă *elitele iubirii*. Doar acestea ar fi capabile, în viziunea lui Liviu Antonesei, de o disponibilitate totală spre Celălalt și spre iubirea cu care el te "amenință". Trebuie să cercetezi, să adulmeci și să

[1] Mircea Eliade, *Memorii. Recoltele solstițiului*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1991, p. 33.
[2] *Ibidem*, p. 34.

interpretezi orice iubire care îţi iese în cale *ca şi cum* aceasta ar fi Marea Iubire, Unica Iubire, Adevărata Iubire. Toate acestea trebuie să le faci "indiferent câte iubiri spulberate, câte eşecuri şi dezamăgiri s-ar afla în urma ta"[1].

5. Prezenţa nunţii în Zohar şi absenţa ei în cartea lui Antonesei

Cred că motivul iubirii androgine din cartea lui Liviu Antonesei consonează nu numai cu misterul „eternului feminin" din romanul *Nuntă în cer* al lui Eliade, dar – *până la un punct* – şi cu anumite speculaţii cabalistice din *Zohar*, Iată-le în varianta lui Ioan Petru Culianu: "Or, pentru Moses ben Leon, autorul probabil al Zoharului, nunta «pe pământ» nu-i decât împlinirea unirii celor două jumătăţi care, într-al şaptelea cer, alcătuiau o entitate androgină"[2]. În *Zohar* sufletul unit, desăvârşit sub semnul unei entităţi androgine este obligat să se împartă, întrupându-se în bărbat şi femeie. Cei doi se caută – uneori "până la capătul pământului" – încercând să-şi refacă unitatea celestă prin ritualul tainic al căsătoriei.

"Până la capătul pământului" este o formulă simbolică, decupată parcă din scenariul basmelor folclorice, care poate însă traduce şi o acceptare tacită a eşecurilor. Poţi avea la un moment dat impresia că ţi-ai regăsit jumătatea, iar mai apoi să înţelegi că te-ai înşelat. Acelaşi lucru îl spune şi Liviu Antonesei în cartea sa *Despre dragoste*. Şi atunci unde intervine diferenţa? Din punctul mei de vedere, în

[1] Liviu Antonesei, *op. cit.*, p. 55.

[2] Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti, Fantasmele nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, traduceri de Corina Popescu şi Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 2000, p. 247.

interpretarea tainei cununiei. În *Zohar* regăsirea celor două jumătăți este *consfințită* prin nuntă. În interpretarea lui Liviu Antonesei, ritualul nunții poate fi, până la urmă, și chipul mascat al unei încercări nereușite. S-ar putea însă să mă înșel. Oricum, Liviu Antonesei nu se pronunță direct în cartea sa ultimă asupra acestei chestiuni. Citind-o "printre rânduri" îndrăznesc totuși să formulez o asemenea supoziție. Doar el și bunul Dumnezeu mi-o poate însă confirma sau infirma.

După cum scriam la începutul acestui eseu, cartea lui Liviu Antonesei *Despre dragoste. Anatomia unui sentiment* nu este un text "greu", academic, stufos, încărcat la subsol cu note, critici și comentarii. Nu se vrea în același timp nici un simplu manual al relației de cuplu, așa cum au apărut cu nemiluita după '89 la edituri obscure, texte semnate de indivizi anonimi și refulați, Cartea este, în primul rând, o mărturie personală despre misterul iubirii omenești. Se adresează celor atinși sau răniți mortal de săgeata lui Cupidon. "Dacă o singură pereche va înțelege ce miracol i se întâmplă, dacă un singur solitar ce suferă din dragoste va depăși criza, dacă un mare dezamăgit va căpăta puterea și curajul de a mai încerca o dată, voi crede că n-am scris-o aiurea, că n-am înfruntat în zadar temperaturile unei veri incendiare"[1]. Dragă Liviu, în ceea ce mă privește, te asigur că n-ai scris-o degeaba. Iar războiul cu canicula a fost compensat, printre altele, și de infabilele plăceri ale unei veri cu Nikita (și Codruța).

[1] Liviu Antonesei, *op. cit.*, p. 11.

Interioarele Ionelei Mihuleac

Cea de-a V-a expoziţie personală a Ionelei Mihuleac, inspirat şi sugestiv intitulată *Interioare*, grupează 16 lucrări de pictură într-o generoasă provocare spirituală adresată publicului cultivat, criticului de artă, dar şi hermeneutlui formelor simbolice.

Din această ultimă perspectivă, pot afirma că lucrările expuse acum reprezintă deopotrivă şi simboluri picturale, pe care le ia viaţa spirituală a Ionelei Mihuleac la întâlnirea festivă cu lumea, dar şi cu ea însăşi.

Titlurile lucrărilor, nu întâmplător alese, trimit direct la artele meditative sau la tehnicile de contemplaţie din marile tradiţii spirituale şi religioase ale umanităţii. Este vorba de *Stare de spirit I* şi *Stare de spirit II, Înţeleptul, Echilibru fragil, Linişte, Glas, Dans, Creşteri, Interioare I, Interioare II.* Aceasta înseamnă că artista şi le-a asumat, pătimit şi reprezentat artistic, într-un mod elegant şi original. Celelalte au denumiri mai plastice, care conturează precis fragmente dintr-o geografie mitică personală: *Inima mea, În voia valului, Horbotă, Cloşca, Dealul* şi, în fine, *Muntele vrăjit.*

Pentru spectatorul profan, dar şi pentru artistul (încă) captiv în universul fad şi insipid al formelor naturale, această expoziţie a Ionelei Mihuleac poate fi un prilej de uimire şi chiar de consternare. Multe convenţii sunt sabotate şi multe canoane aruncate în aer. Privindu-i lucrările şi reflectând la ordinea (conştientă?) a panotării lor pe simezele „Cupolei" nu ai cum să nu-ţi provoci puterile şi chiar limitele înţelegerii. Rafinată până la sublim, esenţializată până la diafan, arta Ionelei Mihuleac atinge un prag ultim, dincolo de care doar tăcerea mai poate vorbi. Iar atunci când limbajul devine neputincios şi tăcerea despre

cele spirituale insuportabilă, comunicarea se face prin mijlocirea simbolurilor.

Fiind forme simple, cu înțelesuri complexe, personale, dar, în același timp și universale, simbolurile din pictura ei nu se livrează liber, necondiționat, arbitrarului și convenționalului. Nu sunt botezate întâmplător și nu se pretează oricărei interpretări. *Stare de spirit I*, de exemplu, este *altceva* decât *Stare de spirit II*. Ovoidul și spirala sunt aceleași, însă sensurile lor sunt diferite și complementare. Supoziția poate fi argumentată (și) de culorile neasemănătoare ale spiralei imortalizate în cele două tablouri pe un fond albastru comun. Culoarea deschisă poate simboliza ascensiunea spre absolut, indiferent de numele convențional care i se dă acestuia. Dimpotrivă, culoarea închisă a celeilalte spirale simbolizează drumul invers, spre interiorul și abisurile ființei. Un drum al spiralei urcă și un altul coboară. Or, acesta două trasee inițiatice sunt complementare doar în ordinea vieții noastre comune, în timp și istorie. Așa apar în tablourile Ionelei Mihuleac pentru că ele se adresează, totuși, celor care nu și-au depășit nici o limită a condiției umane. Vizitatorii unei expoziții de artă nu sunt îngeri sau sfinți, demoni sau zei. Însă dintr-un punct de vedere mai înalt, aproape neomenesc, cele două căi spirituale sunt identice. *Nu mai are importanță dacă urci sau cobori.* Contrariile se anulează, drumurile ducând în același loc. Este exact ca în vechile erezii mitice unde "Satana și Bunul Dumnezeu" nu sunt decât două fețe stranii și aparent diferite ale aceleași realități. Între ele există o simpatie metafizică de genul celei prezente între Mefistofel și Dumnezeu din *Faust*-ul lui Goethe.

Complementaritatea sub semnul căreia stau cele două stări de spirit le face să trăiască într-un *Echilibru fragil*. Ideea este bine reprezentară de Ionela Mihuleac în tabloul omonim. Sunt în viață momente de grație, când visele, dorințele, fantasmele, reveriile, dar și ideile cele mai diferite

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

se suportă reciproc. Situaţia apare nu întâmplător stilizată – asemeni crucii Sf. Andrei – în tabloul amintit. Toate acestea mă fac să cred că artista însăşi a atins starea de echilibru (fragil) şi a învăţat, cu alte cuvinte, să-şi poarte singură crucea. Asta înseamnă "a te bucura deplin de viaţă, contemplând neîncetat vidul ei, a-ţi alunga rudele de sânge şi a-l săruta pe cel care te vinde, a blestema smochinul neroditor şi a lua apărarea târfei, a fi cuminte la nebunia vremurilor şi smintit în mijlocul cetăţilor toropite, a fi mereu unde *nu* eşti căutat, mereu imprevizibil, mereu nou"[1]. Cuminte şi "smintită", nouă şi imprevizibilă este şi Ionela Mihulac cu fiecare expoziţie a sa.

Acelaşi motiv al complementarităţii cred că poate fi regăsit şi în tablourile *Linişte* şi *Glas*. Chiar numele dat de autoare se constituie în argument pentru cele spuse. Tăcerea şi cuvântul, imortalizate pe pânză, consonează simbolic cu albul şi albastrul. Nu este un amănunt nesemnificativ prezenţa albastrului (sau a altor culori închise) ca fundal al multor picturi. Toate traduc în ordinea simbolică prezenţa constantă a Începutului. În ciclul *Interioarelor*, el ia chipul haosului primordial, existent înainte de creaţia lumii, a lucrurilor şi fiinţelor. Culorile închise pot simboliza precosmogonicul, primordiile, nefiinţa din care s-au desprins formele vieţii (*Glasul, Dansul, Inima mea* etc.). Sau alte *Interioare*, precum *Stare de spirit I, Stare de spirit II, Înţeleptul, Echilibru fragil* etc.

Excelent analizate de Mircea Eliade în al său *Tratat de istoria religiilor*, vechile simboluri şi primordii (apa, pământul, focul, cerul etc.) revin astăzi spectaculos în realitate. Diferenţa (una dintre ele) este aceea că ele nu mai fac acum obiectul de studiu privilegiat al unui conclav de specialişti, ci se impun mentalului social cu o forţă considerabil

[1] Andrei Pleşu, *Chipuri şi măşti ale tranziţiei*, Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 426.

amplificată de ultramodernele mijloace mass-media. Reclamele unor celebre firme de parfumuri, de exemplu, persuadează constant şi eficient imaginarul nostru colectiv, graţie puterii ancestrale a elementelor şi simbolurilor cosmogonice[1].

Ce putem constata o dată cu această nouă expoziţie a Ionelei Mihuleac? Faptul că primordiile şi vechile simboluri revin şi în universul artistic contemporan. Datele acestea apriorice, în fond consubstanţiale, condiţiei umane, învinge spaţiul şi timpul, întrupându-se (şi) în pictura unor artişti de azi. Cu siguranţă, Ionela Mihuleac este unul dintre ei. Ceea ce mi se pare a fi cu adevărat interesant este faptul că artista noastră *nu conştientizează întotdeauna prezenţa tainică a vechilor fantasme, forme şi simboluri.* În fond, nu ştiu dacă este în stare să o facă un pictor, chiar în momentele de graţie ale creaţiei. Ionela Mihuleac nu pictează deliberat simboluri şi *Interioare* după o elaborată regie a raţiunii. Mai curând simbolurile şi *Interioarele* o pictează pe artistă, aş putea spune, adaptând o idee a lui Culianu din finalul *Gnozelor dualiste ale Occidentului.* Actul deliberării, judecăţii operei de artă şi, în final, cel al botezării ei vine întotdeauna *după.* Repet, aceasta nu înseamnă că titlurile celor 16 tablouri din amintita expoziţie sunt arbitrare şi convenţionale. Pentru cine a învăţat să le "citească", ele sunt *carnea şi trupul unor inefabile stări interioare.*

[1] De referinţă, în acest sens, este cartea lui Vasile Sebastian Dâncu, *Comunicarea simbolică. Arhitectura discursului publicitar,* Editura Dacia, Cluj Napoca, 2000.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ADDENDA

"Ereditatea socio-culturală a poporului român este, în profunzimea ei, una europeană"

(interviu publicat în revista *Tomis*, nr. 3, 2002)

Reporter: Andrei Pleşu aprecia că integrarea europeană, a cărei necesitate a fost clamată de toate guvernele post-decembriste, va rămâne o adeziune formală atâta vreme cât românul simplu nu se va simţi cu adevărat european. Ce şanse are anonimul X să se simtă astfel, ţinând cont de ereditatea socio-culturală a acestui popor?

Nicu Gavriluţă: Are perfectă dreptate Andrei Pleşu atunci când denunţă eşecurile integrării noastre europene. În joc este acelaşi motiv al "formelor fără fond", de această dată într-o nouă expresie. Integrarea europeană nu este doar marele pariu al guvernelor postdecembriste şi nu ţine doar de arta diplomaţiei. Toate acestea ar numi elementul formal, instituţional, vizibil şi doar într-o anumită măsură reprezentativ. El ar trebui să fie dublat de un altul substanţial, invizibil şi infinit mai profund. Din punctul meu de vedere, referinţa n-ar fi în primul rând performanţa economică, administrativă, ci, mai curând, cea de ordin mental şi educaţional. Pentru a intra în Europa este obligatoriu să deţii o mentalitate de european. Oricât lobby ar face politicianul şi ambasadorul român, el nu poate integra rapid în lumea comunităţii vestice pe românul simplu, bântuit de fantasmele, stereotipurile şi practicile vulgatei naţionalist-comuniste. (A nu se înţelege că denigrez sentimentul naţional: vitupirez doar formele inflamate şi

benigne ale acestuia.) Nu poate fi un european civilizat cel care se dovedeşte în repetate rânduri incapabil să-şi întreţină W.C.-urile publice, compartimentele de tren şi, în general, spaţiile sociale. Nu poate fi europeană o comunitate care-şi "exhibă ordura şi îşi pierde pudoarea sfincterială" (Gabriel Liiceanu). Nu poate fi european cetăţeanul care se lasă stăpânit de nostalgia epocii Ceauşescu şi o fetişizează peste timp. Cu toate acestea sunt optimist căci "ereditatea socio-culturală" a poporului român este, în profunzimea ei, una europeană. Faptul a fost bine argumentat de Eliade în splendidele sale convorbiri cu Claude Henri Rocquet, atunci când amintea de rădăcinile foarte vechi, aproape neolitice, care leagă spaţiul oriental de cel balcanic şi central-european. Peste timp, Nicolae Iorga, Alexandru Paleologu, Sorin Dumitrescu etc., au remarcat şi ei componenta profund europeană a ţinuturilor balcanice. Constat doar că "entitatea socio-culturală" românească – o structură compozită care merită ea însăşi disecată şi nuanţată – a fost temeinic filoxerată de morbul naţionalismului comunist. Refacerea solicită timp, generaţii sacrificate, o absenţă a demagogiei politice, justiţie eficientă şi finanţare serioasă în educaţie, învăţământ şi cercetare. Altă cale ca anonimul X din România să se simtă european eu nu văd.

Rep.: Perioada tranziţiei a dinamitat câmpul nostru psihosocial, care a devenit extrem de fluctuant. Am putea vorbi de instalarea unor paliere distincte, diferenţa între orizonturile lor de aşteptare fiind sesizabilă şi la nivelul limbajului. Fără un anumit grad de coeziune internă, o comunitate are puţine şanse de progres.

N.G.: Nici nu poate fi vorba de o comunitate în absenţa unei coeziuni interne. Chiar aş insista asupra trezirii spiritului comunitar în România după 1989. El se vrea o veritabilă alternativă la sistemul vechi, de tip centralist. Pe de altă parte, fluctuarea dintre palierele vieţii sociale este,

până la un anumit punct, firească şi de dorit. Or, nostalgia după vremurile lui Ceauşescu poate, la limită, exila o comunitate în afara timpului şi a istorie. De asemenea, jaful, mafia şi prostituţia (sub toate chipurile ei) pot sabota constant şi eficient fiinţa unui popor. Este exact ceea ce se întâmplă acum în România.

Rep.: *În "Profilul spiritual al poporului român", Ath. Joja afirma: "cvasi-inexistenţa misticismului în cugetarea românească dovedeşte caracterul apolinic şi raţionalist al mentalităţii româneşti". Un gând de natură să stârnească multe zâmbete. Ce-ar fi spus Joja după mineriade? Ultima dvs. carte,* Imaginarul social al tranziţiei româneşti, *are ca subtitlu "Simboluri, fantasme, reprezentări". Care sunt fantasmele ce bântuie în prezent imaginarul nostru şi, dintre acestea, cât de puternică, de autentică, este fantasma naţionalismului?*

N.G.: Am serioase rezerve în ceea ce priveşte teza lui Athanasie Joja. Cred că autorul român exagerează. A susţine "cvasi-inexistenţa misticismului" echivalează, într-un anume fel, cu a susţine cvasi-existenţa raţionalismului. Or, cele două sunt deopotrivă prezente în orice cultură, fiind însă dozate absolut diferit. Probabil că însuşi Joja s-ar fi mirat după '89 de izbucnirile neaşteptate ale entuziasmului şi delirului social. Le-ar fi tradus, probabil, în termenii unui misticism popular şi desacralizat.

Cert este că imaginarul social i se concede întotdeauna, pe bună dreptate, o importantă doză de iraţional şi fantasmagoric. Există un straniu joc al fantasmelor sociale care, de foarte puţine ori, este aproximat raţional. El se cere intuit, aprehendat. Posedă indivizi şi comunităţi, reprezentând sursa multor mişcări sociale, inclusiv a mineriadelor. Ar fi realmente interesant şi inovator să se încerce o analiză şi interpretare a mineriadelor, grevelor, demonstraţiilor de stradă, plecând nu de la celebrele scrieri ale lui Gustave le Bon şi ale discipolilor săi, ci de la mai puţin cunoscutul text

al lui Giordano Bruno, *De vinculis in genere*, exemplar analizat de Culianu în *Eros şi Magie în Renaştere*.

În ultima mea carte am invocat doar câteva dintre fantasmele imaginarului social românesc actual. Este vorba de motivul ciolaniadei şi de fascinaţia mesianismului; de supravieţuirea degradată în România a unor veritabile discipline spirituale (cum ar fi astrologia) şi de credinţele în blestem; de obsesia "sfârşitului lumii" şi, mai ales, de fantasmele investirii României cu un mandat divin. Mă refer la motivul României ca "Noul Canaan" şi la cel al Bucureştiului ca "Al doilea Ierusalim". Deseori, imaginarul social este invadat de asemenea scenarii pe care eu le consider kitsch şi care au ca sursă, în principal, profeţiile lui Sadhu Sundar Singh.

Cât priveşte fantasma naţionalismului, lucrurile sunt mai complicate. Eu disociez între sentimentul naţional, absolut respectabil şi aflat la mare preţ în toate ţările civilizate ale lumii, şi formele inflamate, maladive ale acestuia. Ultimele au devenit posibile graţie precarităţii spirituale şi lipsei de educaţie a unei bune părţi din populaţia României. La toate acestea s-au mai adăugat şi demonii ceauşismului, retreziţi la viaţă pe fondul sărăciei generalizate din ultimii ani. Inutil să mai amintesc că unii politicieni şi partide s-au dovedit a fi manipulatori profesionişti ai acestor situaţii. Aşa vrea doar să insist asupra faptului că eu nu regăsesc în sărăcie cauza acestui cancer românesc. Omul sărac, dacă mai are măcar un an din cei şapte de acasă şi o fărâmă de frică de Dumnezeu, nu-l fetişizează pe Ceauşescu. Simte, recunoaşte imediat, monstruozitatea acestei situaţii. Cred, prin urmare, că sărăcia – asemenea bolilor lui Iov – este mai curând o încercare, o probă, o verificare a adevăratei omenii. În nici un caz ea nu-ţi poate justifica mizeria, decăderea spirituală şi pactul cu Diavolul. Ştim de la Denis de Rougemont că

aceasta din urmă ia chipurile cele mai neașteptate în cuprinsul lumii moderne. Oricum, aproape toate "ismele" au devenit azi suspecte, unele până la demonizare. Prin urmare, găsirea unui alt nume pentru adevărata dragoste de țară și neam cred că ar fi o încercare absolut justificată.

Rep.: Printre subiectele dezbătute pe larg de mass-media se numără și proiectul Dracula Land. În topul celor mai bine vândute cărți, imediat după Biblie, se situează "Dracula" lui Bram Stoker. Ce spune sociologul inițiat în tainele imaginarului?

N.G.: Cred că n-ar trebui să ne surprindă prea mult acest fapt. Textele de bază ale marilor religii au avut și vor avea întotdeauna căutare. Sunt convins că sincretismele, crizele și noile forme de recompunere a faptului religios nu vor reuși să anuleze misterul și fascinația marilor texte revelate. *Bardo-Thödol, Upanișadele, Biblia, Coranul* vor avea întotdeauna o enormă căutare. Drumul spre ele este de multe ori dificil, ocolitor și presărat cu inevitabile "probe ale labirintului", ca să-l citez pe Eliade.

Cât privește *Dracula* lui Bram Stoker, situația trebuie un pic nuanțată. Motivul lumii de dincolo interferând straniu și neașteptat cu cea de aici, groaza față de strigoi și vampiri, au fost dintotdeauna locuri comune în practicile magico-religioase străvechi. Erau conținuturi ale miturilor și obiecte ale ritualurilor. Cu timpul – așa cum a demonstrat convingător același Eliade – ele s-au transferat din cotidian în imaginarul social și în universul oniric al omului modern. Au devenit uneori motive de inspirație literară, artistică, dar și conținut degradat al unor basme și superstiții. Setea omului (post)modern – nu și a celui *recent*, așa cum îl definește Patapievici – față de fantastic, mitologic și absolut a rămas aceeași. Natura umană nu s-a schimbat semnificativ. Numai că este deseori alimentată nu de veritabile mituri, ritualuri și practici inițiatice, ci de conținuturile îndoielnice livrate de o parte a mass-media și de profe-

sioniştii senzaţionalului. Unul dintre aceştia a fost, în opinia mea, Bram Stoker. El a speculat inteligent şi eficient interesul unor medii occidentale faţă de exotic şi necunoscut. Or, imaginea reconstruită în genul lui Stoker a voievodului valah, pe fundalul unei *terra incognita*, aşa cum era prezentată atunci Transilvania, a prins de minune.

De apreciat este însă iniţiativa guvernului de a profita de enorma popularitate a mitului Dracula şi de a-l integra într-un amplu proiect de turism cultural. Plecând de aici, turistul ar putea fi inteligent "manipulat" spre a înţelege istoria reală a lui Vlad Ţepeş şi, în cele din urmă, pus în situţia de a aprecia autenticele credinţe româneşti despre strigoi, vampiri şi misterele lumii de dincolo. Nu mi-aş ascunde satisfacţia să aflu că turistul occidental a venit la *Dracula Land* cu cartea lui Bram Stoker şi a plecat cu cărţile lui Andrei Oişteanu, Mircea Eliade sau Ioan Petru Culianu.

Rep.: F. Fukuyama (în Sfârşitul istoriei şi ultimul om*) susţinea că principiile liberalismului, prin dinamismul economic pe care îl promovează, au o uriaşă putere de omogenizare, creând aspiraţii, predispoziţii similare, în societăţi diferite. O parte a lumii musulmane pare să reziste acestei fascinaţii. Din acel 11 septembrie negru, asistăm la o ofensivă fără precedent împotriva terorismului. Ar fi simplu să rezumăm totul la o propoziţie de genul "băieţii buni luptă împotriva Nebunului de pe munte şi a zorabilor său fanatici".*

Credeţi că, dincolo de subtile jocuri politice, un factor demn de luat în seamă ar putea fi trezirea violentă a thymos-ului islamic, ca o reacţie la expansiunea democraţiilor de tip liberal?

N.G.: Recompunerea istorico-simbolică a centrelor de putere după 1989 şi, mai ales, după 11 septembrie 2001, poate fi interpretată şi ca un efect al redeşteptării *thymos*-ului islamic. În cartea amintită, se pare că Fukuyama a minimalizat alternativa islamică la modelul liberal şi democratic occidental. Politologului american nu i s-a părut a fi deloc convingătoare replica dată Occidentului de credincioşii lui

Allah. Evident că în form ei violentă, malefică, teroristă, alternativa islamică nici nu are cum să fie o alternativă. Sunt însă necesare anumite nuanțări. Mai întâi, nu putem în nici un chip identifica total lumea musulmană cu fenomenul terorismului. Ideea a surprins-o foarte bine Andrei Oișteanu în eseul său "Războiul civilizațiilor?" atunci când afirma că "Demonizând întreaga lume musulmană nu facem decât să repetăm «noi» greșala pe care le-o reproșăm «lor»". În al doilea rând, ceea ce mediile occidentale prezintă a fi Islamul, nu este de cele mai multe ori reprezentativ pentru această fabuloasă cultură și civilizație. Sunt mediatizate personaje (în special politice) nesemnificative pentru islamul profund. Rețeta convenabilă mass-mediei occidentale continuă să fie cea a manipulării prin crearea de imagini stereotipe. Nu întâmplător, "știm" că terorismul este "islamic", iar despotismul "oriental". S-au scris multe cărți pe această temă. Aștept momentul când lumea islamică va intra demn pe scena mondială a istoriei prin elitele ei adevărate. Abia atunci vom putea invoca existența unui adevarat "dialog" între civilizații. În timpurile acestea postmoderne, el se poate consuma cu precădere la nivelul elitelor și, în primul rând, al celor culturale. Ideea a fost intuită la noi de Vasile Lovinescu în *O icoană pe columna traiană. Glose asupra melancoliei.* Asta ar însemna, printre altele, ca politicienii americani să plece urechea și la sfatul istoricilor religiilor, specializați în islam. Doar aceștia sunt cunoscători profesioniști ai mentalităților exotice. În fond, chiar lupta împotriva terorismului este una a guvernului Bush cu o mentalitate stranie, parțial întrupată sub chipul malefic al terorismului islamic. Cel care a surprins cel mai bine la noi acest fapt a fost același Andrei Oișteanu. Prin urmare, am rezerve din ce în ce mai mari privind valabilitatea tezei lui Francis fukuyama asupra "sfârșitului istoriei" și a ubicuității "ultimului om". Sper ca intuițiile lui

Eliade cu privire la adevărata întâlnire cu alteritatea non-occidentală să devină cât mai curând realitate.

Rep.: Poate ar fi bine să ne amintim că Iaşul este un oraş cu un mare prestigiu, aş spune chiar cu aură de centru cultural. În acest loc sunt oameni care, trecând cu bine frontiera pascaliană, despre care vorbeşte domnul Ştefan Afloroaei în Limite ale interpretării, *demonstrează realitatea dictonului "Gândesc, deci exist". Fără nici un fel de complexe provinciale, la Iaşi se gândeşte sincron cu cele mai moderne curente intelectuale europene. Pentru că faceţi parte din acel ordin al căutătorilor de sens, vă rog să ne vorbiţi despre "Cercul hermeneuţilor".*

N.G.: Mă bucur că aţi observat şi dumneavoastră remarcabila anvergură a unor idei şi practici culturale ieşene. O parte dintre ele s-au grupat sub semnul *Cercului de Cercetări Hermeneutice.* Temeiurile lui au fost puse de Ştefan Afloroaei, Gheorghe Popa şi Eugen Munteanu în octombrie 1996. De atunci au avut loc întâlniri periodice, de obicei în ultima săptămână a fiecărei luni. Acest cerc interdisciplinar provoacă dezbateri pe anumite teme, fixate la început de an universitar. O parte dintre ele au avut în atenţie "Dezvoltările actuale ale hermeneuticii" şi "Tipologiile interpretative", "Traducerea şi interpretarea" şi "Limitele interpretării". Tema de anul acesta se referă la "Proiectele hermeneutice neclasice".

Sub semnul lui Hermes au apărut până acum şi patru volume colective, coordonate de Ştefan Afloroaei. Primul este cel intitulat *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice* (Editura Ankarom, Iaşi, 1996). Urmează volumul dedicat memoriei lui Ernest Stere, *Alternative hermeneutice* (Editura Cantes, Iaşi, 1999), după care a fost publicat volumul *Limite ale interpretării* (Editura Fundaţiei Axis, Iaşi, 2001). În curs de apariţie pentru 2002 este cea de-a patra carte tematică a cercului, *Ideologie şi interpretare*[1]. Cred că toate acestea dau

[1] Volumul a fost editat de fapt la Editura Fundaţiei AXIS în anul 2002.

seama împreună despre ceea ce s-ar putea numi o expresie ieşeană a hermeneuticii româneşti.

Rep.: În ciuda erudiției lor intimidante, cărțile lui I. P. Culianu au avut o extraordinară "priză" la cititorii români. Ce a însemnat pentru dumneavoastră întâlnirea cu opera savantului?

N.G.: În revista pariziană *Limite* (nr. 48-49, noiembrie 1986), Virgil Ierunca publica drept omagiu adus morții lui Eliade şi textul lui Ioan Petru Culianu, "Ultimele clipe ale lui Mircea Eliade. Mahaparinirvana". El se încheie cu o tulburătoare şi semnificativă confesiune a discipolului: "În fond, continui să-mi repet de ani de zile, dacă lumea aceasta este un camuflaj, aşa cum mi-ați spus de atâtea ori, Mircea Eliade, atunci sunt fericit că am trăit în aceeaşi taină în care ați trăit dumneavoastră". Acesta a fost Ioan Petru Culianu. Un inițiat în tainele hermeneuticii facticității, sensibil la prezența misterului în lumea noastră. A dat viață învățăturilor sacre, străvechi, în care credea. Pe scurt, Culianu a fost discipolul care a trăit şi murit sub semnul aceleaşi taine ca şi Mircea Eliade.

Am avut privilegiul de a scrie o carte şi mai multe studii despre gândirea lui Ioan Petru Culianu. Recent[1] am coordonat şi un volum omagial, publicat cu prilejul comemorării a 10 ani de la tragica sa dispariție. Prin urmare, îmi este destul de dificil să reiau anumite teme asupra cărora am revenit în mod repetat. Aş vrea totuşi să amintesc de Proiectul "Biblioteca Ioan Petru Culianu" de la Editura Polirom. Coordonatorul lui, doamna Tereza Culianu-Petrescu, a transferat opera lui Culianu de la Nemira la Polirom. Noua seria integrală a debutat la început de februarie 2002 cu două cărți. Prima, *Arta fugii*, este inedită şi reprezintă parțial volumul de proză interzis în 1972. Cea de-a doua, *Călătoriile în lumea de dincolo*, este o reeditare în a treia ediție. Proiectul se întinde pe parcursul a

[1] În anul 2002.

patru ani şi totalizează 30 de volume, majoritatea nepublicate până acum în limba română. Tot Editura Polirom a mai editat recent[1] şi cartea lui Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecţii.* Lucrarea continuă exegeza operei lui Culianu începută la Editura Polirom cu cartea mea din decembrie 2000, *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale.*

La Editura "T" din Iaşi, sub titlul *Ioan Petru Culianu. Memorie şi interpretare*[2], vor apărea în curând textele simpozionului desfăşurat în noiembrie la Universitatea "Al. I. Cuza" din Iaşi, sub genericul "I.P. Culianu – interpret al culturii tradiţionale şi moderne", texte aparţinând studenţilor care au făcut astfel primii paşi importanţi pe calea iniţierii în opera lui Culianu. Tuturor, Ioan Petru Culianu le-a fost un veritabil "preot" şi maestru. Nu a fost însă deloc singurul. Pentru mulţi dintre noi, un alt magistru a fost hermeneutul Vasile Lovinescu. Elev al lui René Guènon, apropiat al unor remarcabili autori precum Fr. Schuon, J. Evola, Vasile Lovinescu nu s-a bucurat în România de nici o comemorare pe măsura valorii sale. Încercăm, prin urmare, să organizăm un Simpozion ştiinţific "Vasile Lovinescu – interpret al spiritualităţii tradiţionale" la Facultatea de Filosofie din Iaşi şi la Casa Memorială din Fălticeni. Manifestările urmează să aibă loc în ultima săptămână a lunii mai 2002[3].

---

[1] În anul 2002.

[2] Cartea a apărut şi conţine lucrările celor 22 de participanţi la simpozionul comemorativ.

[3] Deocamdată au avut loc doar cele de la Casa memorială din Fălticeni. Simpozionul "Vasile Lovinescu" de la Iaşi a fost programat pentru anul universitar 2003-2004.

Lucrări apărute în colecția *UNIVERSITARIA*
(coordonatori – S. Modreanu și P. Bejan)

1. Valentina Agrigoroaei, *Elements pour une morphosyntaxe du verbe français*, 1994.
2. Vasile Miftode, *Teorie și metodă în asistența socială*, 1995.
3. Gheorghe Cliveti, *Liberalismul românesc. Eseu istoriografic*, 1996.
4. Gheorghe Iacob, *Economia României (1859-1939). Fapte, legi, idei*, 1996.
5. Ion Agrigoroaei, Gh. Iacob (coordonatori), *Arhivele Moldovei, I-II, 1994-1995*, 1996.
6. Gheorghe Cliveti, *România și crizele internaționale, 1853-1913*, 1997.
7. Gh. Teodorescu (coordonator), *Un secol de sociologie românească (1897-1997)*, 1997
8. Gh. Iacob, *Introducere în diplomație*, 1998
9. Petru Bejan, *Istoria semnului în patristică și scolastică*, 1999.
10. Eugen Carata, Dumitru Zetu, *Robotică*, 1999.
11. Ioan Ambrosă, Gh. Solcan, Ioan Liviu Mitrea, *Semiologie veterinară și diagnostic clinic*, 2000.
12. Iolanda Tobolcea, *Orientări psihologice și logopedice în logonevroză*, 2000.
13. Petru Bejan, *Critica filosofiei pure*, 2000.
14. Ștefan Afloroaei (coord), *Limite ale interpretării*, 2001.
15. Angela Zabulică, *Temporalitatea în discursul fenomenologic al lui Martin Heidegger*, 2002.
16. Simona Modreanu, *Eugène Ionesco ou l'agonie de la signifiance*, 2002.
17. Ștefan Afloroaei (coord.) *Interpretare și ideologie*, 2002.
18. Ștefan Afloroaei, Corneliu Bâlbă, George Bondor, *Locul metafizic al străinului*, 2003.
19. Mihai Chelaru, *Psihologia eului*, 2003.
20. Virgil Catargiu, *Perspective filosofice asupra istoriei*, 2003
21. Dan Chițoiu, *Repere în filosofia bizantină*, 2003
22. Gheorghe Teodorescu, Petru Bejan, *Relații publice și publicitate. Discurs, metodă, interpretare*, 2003

BCU IAȘI - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecţia UNIVERSITARIA 23

Nicu Gavriluţă (n. 1963) este conferenţiar doctor la Facultatea de Filosofie a Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi, unde predă cursuri de istoria şi sociologia religiilor, antropologie socială şi culturală, hermeneutica formelor simbolice. A publicat volumele *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase* (Polirom, Iaşi, 1998), *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale* (Polirom, Iaşi, 2000), *Imaginarul social al tranziţiei româneşti* (Dacia, Cluj, 2001) şi *Fractalii şi timpul social* (Dacia, Cluj, 2003). A coordonat lucrarea *Ioan Petru Culianu. Memorie şi interpretare* (Editura T, Iaşi, 2002).

Cred că există cel puţin un motiv comun al tuturor textelor selectate în această carte: *simbolismul religios*. Recunoaşterea lui obligă la interpretare şi înţelegere. Este ceea ce mi-am propus aici, folosindu-mă de hermeneutică ca "artă a interpretării". Descoperirea unui sens (de cele mai multe ori religios), dincolo de aparenta absenţă a oricărui sens, este nu numai un inegalabil deliciu spiritual, dar, mai ales, o formă de terapie a maladiilor mentale şi sociale care parazitează din plin începutul noului mileniu.

ISBN: 973-86494-0-4